إغفال هذا البُعد تُعادَل العلاقة مع أيّ علاقة كيفما كانت. أخذنا العلاقة مسبقًا تلقائيًا على أنها ما يمتدّ بين شيء ما وشيء ما قائمين بالمعنى الأوسع. ليس هذا وحسب، بل إن الفكرة الفارغة والصّوريّة عن العلاقة تُفهم في الوقت نفسه بصفتها تابعة لتعدّد ما - فارغ هو أيضًا - من أطراف العلاقة التي يؤخذ نوع كونها من غير تمييز تمامًا، وهذا يعني على ضوء ما سلف أنه يؤخذ بمعنى ما هو قائم بالمعنى الأوسع: شيء ما من حيث هو شيء ما. ومن هنا وجدنا أنفسنا منقادين بشكل آمن تمامًا إلى القضيّة باعتبارها تنطق بهذه العلاقة بما هي كذلك. وذلك الشكل البسيط من القضيّة الذي نعرفه كقضيّة حمليّة هو فقط الشكل الأوّلي للجملة ضمن [425] التصرُّف إزاء الكائن والكلام عليه اللّذيْن لا يعرفان تمييزًا في الحياة اليوميّة (المنطق، النحو، الكلام واللغة). ولهذا إذا كنّا قد شرحنا "من حيث" بتحديده بصفته "علاقة"، فهذا يعني أننا اعتبرنا، من دون أنْ ندري، أنّ **بُعد** هذه العلاقة هو **مجال ما هو قائم عمومًا**. ولهذا فلا أمل في أنْ نصيب انطلاقًا من ذلك ماهيّة "من حيث" في وقت ما - إلا إذا كنّا قبل ذلك قد أبصرنا شيئًا من ماهيّة "من حيث" الحقيقيّة.

وعلى الرَّغم من ذلك يُمكن أن نستمرّ في تسميّة "من حيث" علاقةً وأن نتكلّم على علاقة-"من حيث". ويكفي أنْ نتذكّر أنّ **التحديد الصّوري لا يعطي الماهيّة**، بل بالعكس إنه على أقصى تقدير يعلن فقط عن مهمّة حاسمة هي إدراك العلاقة انطلاقًا من بُعدها الخاصّ، بدل أن نسطِّح هذا البُعدَ من خلال التحديد الصّوري. وتحديد "من حيث" بوصفه علاقة لا يقول شيئًا عن "من حيث" بما هو كذلك، بل يتضمّن فقط توجيهًا إلى مهمّة من نوع خاصّ. ولهذا أتكلّم بصدد تحديد "من حيث" على **الإعلان الصّوري**[33]. ولا يُمكن هنا أن نعرض أهميّة هذا الإعلان الصّوري بالنسبة إلى مفاهيم الفلسفة كلّها.

ينبغي أن نشير إلى أمر واحد فقط، لأن له دلالة خاصّة بالنسبة إلى فهم

---

33 formale Anzeige.

مشكلة العالم، لكن أيضًا بالنسبة إلى فهم المشكلتين الأُخرَيَتين. كلّ المفاهيم الفلسفيّة معلِنة صوريًا، وهي لا تتيح إمكان الإدراك الحقّ إلا إذا اعتُبرت كذلك. نشرح ماذا يعني هذا الطابع الأساسي للمفاهيم الفلسفيّة بالمقارنة مع كلّ المفاهيم العلميّة من خلال مثال ملحّ بشكل خاصّ، من خلال مشكلة الموت، وبالذات موت الإنسان. بسطتُ مشكلة الموت هذه في § 46 من "الكون والزمان" وما بعدها[34] في سياق معيّن تمامًا يُمكن أن نتركه الآن جانبًا. ويمكن أن نقول بشكل تقريبي تمامًا إن كينونة الإنسان هي بهذا الشكل أو ذاك كون نحو الموت. فالإنسان يتصرّف [426] دائمًا بكيفيّة ما إزاء الموت، أيْ إزاء موته هو. وهذا يعني أنْ الإنسان يمكن أنْ يستبِق الموت بصفته الإمكانيّة القصوى لكينونته وأنْ يفهم ذاته انطلاقًا من ذلك في "الذاتيّة"[35] الأخصّ والتامّة لكينونته. وفهم الكينونة يعني أنْ نتمكّن من تدبير "الكينونة"، أنْ نستطيع "الكينونة". وأنْ نفهم أنفسنا انطلاقًا من هذه الإمكانيّة القصوى للكينونة يعني أنْ نتصرّف على أساس أننا موضوعون في الإمكانيّة القصوى. حدّدنا هذا التحرّر الذي يستبِق موتنا الخاصّ بوصفه شكلا للكينونة تكون فيه "ذاتَها"[36] بكيفيّة أصيلة، بوصفه أصالة للوجود تتميّز عن لاأصالة حركة الانشغال اليومي الذي ينسى ذاته. وحتى إذا انتزعنا المشكلة من سياقها ونظرنا فقط إلى فحواها الخاصّ وإلى أسلوب عرضها، فلن يكون فهم ما هو حاسم فيها بالغ الصعوبة. ومع ذلك يفرض سوء الفهم ذاته المرّة تلو المرّة في ثبات صارم. ولا يعود ذلك إلى نقصٍ في حدّة الفهم لدى القارئ، ولا إلى نقصٍ في الاستعداد للإقبال على ما يُعرَض، وفي هذه الحالة ليس أيضًا - كما أتصوّر - إلى نقص في نفاذ التأويل، بل إلى "الميل الطبيعي إلى الراحة" لدى الفهم العامّي الذي يبقى كلٌّ واحد منّا أسيرًا له والذي يعتقد أنه يتفلسف عندما يقرأ كتبًا فلسفيّة أو يكتب عنها ويحاججها. وبالنسبة إلى المشكلة المذكورة يجري الأمر هكذا: إذا كان الاستباق إلى الموت يمثّل أصالة الوجود

34 الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص. 429 وما بعدها.

35 die Selbstheit.

36 selbst.

الإنساني، فإنه يجب على الإنسان، لكي يوجد على نحو أصيل، أن يفكر على الدوام في الموت. وإذا حاول ذلك فلن يمكنه أبدًا أن يتحمّل الوجود، وستبقى الكيفيّة الوحيدة لهذا الوجود الأصيل هي الانتحار. والحال أن البحث عن ماهيّة الوجود الأصيل للإنسان في الانتحار، في تدمير الوجود، هو نتيجة مجنونة وتتضمن خُلفًا. وعليه فالتأويل المذكور أعلاه للوجود الأصيل بصفته استباقًا نحو الموت هو اعتباط محض نابع من تصوّر للحياة ممتنع سلفًا في ذاته. [427] أين يكمن هنا سوء الفهم؟ ليس في خطإٍ في الاستنتاج، بل في الموقف الأساسي الذي لا نحتاج إلى أن نتخذه بشكل صريح، لأنه حاضر هنا انطلاقًا من العيش الطبيعي؛ هذا الموقف يجعل المرء يَعُد مسبقًا ما قلناه إخبارًا عن خصائص الإنسان الذي يوجد أيضًا بجانب الحَجَر والنبات والحَيَوان. ففي الإنسان هناك علاقة **قائمة** بالموت يُزعَم أنها تمثِّل الوجود الأصيل للإنسان، أي يُطلب أن تصبح هذه العلاقة **القائمة** بالموت وضعًا دائمًا لدى الإنسان. ولكن لأن الناس الذين هم هنا لا يستطيعون تحمُّل ذلك ولأنهم مع ذلك قائمون بالذات وغالبًا في شكل طيّب جدًّا، فذلك التصوّر المظلم للوجود ممتنع.

في هذا التصوّر الأساسي الذي يفعل فعله سلفًا من دون تمحيص يُعتبر الموتُ وتُعتبَر علاقةُ الإنسان بالموت مثل شيء **قائم**. وحيث إن الفهم العامّي يَعُد أنّ الكائن الحقّ هو الذي يكون قائمًا على الدّوام، فإنه يرى أنّ أصالة الوجود تكمن في أنْ تكون العلاقة بالموت قائمة على الدوام، أي في التفكير الدائم فيه. في هذا التصوّر الأساسي الذي لا يحقّ لأحد منّا أن يبرِّئ نفسه منه يحدث من البدء التغاضي عن أن الطابع الأساسي للوجود، لإنجاز الإنسان لوجوده يكمن في **العزم**[37] وعن أن العزم ليس حالة قائمة أمتلكها، بل إن العزم، بعكس ذلك، هو الذي يمتلكني. والعزم من حيث هو كذلك ليس دائمًا ما هو إلا بوصفه لحظة، بوصفه لحظة الفعل الواقعي. ولأن لحظات العزم هذه لها طابع زماني، فإنها لا تتزمَّن دائمًا إلا في زمانيّة الكينونة. صحيح أن الفهم العامّي يرى في

---

37 Entschlossenheit.

الزمان اللحظةَ أيضًا، لكنه يَعُد اللحظةَ مجرّدَ برهة، ولأن البرهة عابرة فإنه يَعُدها ما يبقى قائمًا وقتًا قصيرًا فقط. فهو لا يستطيع أن يرى ماهيّة اللحظة التي تكمن في ندرتها بالنظر إلى كلّيّة [428] زمان كينونةٍ. ولا يستطيع الفهم العامّي أن يدرك ندرة اللحظات والامتداد المتخارج[38] لهذه الندرة، وذلك لأنه يفتقر إلى قوة التذكّر. إذْ ليست له ذاكرة إلا لِما حَفِظ فيه سابقًا شيئًا ما قائمًا بصفته لم يبق الآن قائمًا. وما نسمّيه ندرة الفعل العازم هو ميزة للّحظة تستمدّ منها بالذات علاقة نوعيّة تمامًا بزمانيّتها. إذْ عندما لا تتزمّن اللحظة، فهذا لا يعني أن لا شيء قائم، بل هناك دائمًا سلفًا زمانيّة الحياة اليوميّة. ولهذا فليس صحيحًا أنه يجب على الإنسان أن يتسلل من الاستباق إلى الموت، لأنه لا يتحمّله، عائدًا من جديد إلى لاأصالة فعله، بل إن هذه العودة إلى اللاأصالة هي انطفاء اللحظة الذي لا يأتي في نهاية التحليل من أسباب خارجيّة ما، بل يتأسّس ماهويًّا في لحظيّة اللحظة. وعلى الرَّغم من أن يوميّة الكينونة - عندما تبقى في اللاأصالة - هي بالمقارنة مع اللحظة والتماعها انتكاس، إلا أنها ليست البتّة في ذاتها أمرًا سلبيًّا، وقبل كلّ شيء ليست أبدًا مجرّد شيء قائم، مجرّد حالة دائمة تقطعها لحظات الفعل الأصيل. فكلّ الترابط بين الوجود الأصيل وغير الأصيل، بين اللحظة وغياب اللحظيّة، ليس شيئًا قائمًا يجري في الإنسان، بل هو ترابط ينتمي إلى الكينونة. ولهذا لا يُمكن فهم المفاهيم التي تُظهِره إلا بشرط ألّا تُعتبَر دلالاتٍ على خصائصَ واستعداداتِ شيءٍ قائم، بل **إعلاناتٍ** عن أن الفهم يجب أولا أن ينتزع ذاته من التصوّرات العاميّة للكائن وأن يتحوَّل قصدًا إلى "الكينونة" فيه. ويكمن في كلّ واحد من هذه المفاهيم - الموت، العزم، التاريخ، الوجود - مطلب هذا التحوُّل، وذلك ليس كتطبيق أخلاقي لاحق لما أُدرك، بل [429] كفتح سابق لبُعدِ ما يقبل الإدراك. ولأن المفاهيم إذا بلغناها بكيفيّة حقّ تعبِّر دائمًا عن مطلب ذلك التحوّل، لكن لا يُمكن أبدًا أن تسبِّبه، فإنها معلِنة. إنها تومئ إلى داخل الكينونة، و"الكينونة" هي دائمًا - كما أفهمها - كينونتي أنا. ولأنها في هذا الإعلان تومئ

---

38 extatische Weite.

بحسب ماهيّتها كلّ مرّة إلى عينيّة الكينونة المفردة في الإنسان، لكنها **لا** تحمل معها أبدًا هذه العينيّة في فحواها، فإنها معلِنة صوريًا.

ويمكن في كلّ حين أن نأخذ هذه المفاهيم في فحواها متجاهلين أنها معلِنة، لكنها بذلك لا تدلّ على ما تعنيه، وفوق ذلك - وهذا هو الأمر الوبيل بحقّ - تصبح منطلقًا، يُزعم أنه حقّ ومحصور بصرامة، لصيغ للأسئلة فاقدة لكلّ أرضيّة. والمثال البارز على ذلك هو مشكلة **الحريّة الإنسانيّة** ومعالجتها في إطار مفهومٍ للسبب يتوجّه على ضوء نوع كون ما هو قائم. وحتى عندما يبحث المرء في مقابل السببيّة الطبيعيّة عن سببيّة **أخرى** في الحريّة وكحريّة، فإنه يبحث منذ البدء عن **سببيّة**، أي يجعل الحريّة مشكلة بدون أن يراعي الإعلانَ عن طابع وجود وكينونة الكائن الذي يسمى حرًّا. ويمكن أن نبيِّن انطلاقًا من هذه المشكلة كيف أن كانط رأى بالتأكيد مظهرًا، إلا أنه سقط خلال ذلك بالذات ضحيّة المظهر الميتافيزيقي الأصلي. فمصير مشكلة الحريّة هذا بالذات في إطار الجدل الترنسندنتالي يبيِّن بوضوح أنّ الفيلسوف ليس محصَّنًا أبدًا إزاء هذا المظهر الميتافيزيقي، وأنّ كلّ فلسفة يجب أن تسقط ضحيّة هذا المظهر كلّما زاد حرصها على بسط الإشكاليّة بجذريّة. وعلى ضوء هذا المثال العيني يجب أن تتضح الصعوبة الخاصّة التي نواجهها **نحن** عندما نريد أن ندرك ماذا نعني بمشكلة **العالم** وبأطروحة "الإنسان **مشكِّل للعالم**".

نُجْمِل مرّة أخرى الملاحظة الوسيطة المنهجيّة التي قمنا بها. انتقلنا [430] إلى تهييءٍ لمشكلة تشكيل العالم له في الظاهر مجرّد طابع منهجي. لكن هذا التهييء لم يكن منهجيًا بمعنى أنه يتعلق بتقنيّة مفصولة عن سؤال الشيء، بل بمعنى منهج متشابك صميميًا مع الشيء نفسه. وفي البداية أوْضحتُ هذه المشكلة بالإشارة إلى إنجاز كانط - عند تأسيس الميتافيزيقا - الذي يكمن في كشف المظهر الجدلي. وفي مقابل هذا المظهر الجدلي الذي يتعلّق بنوع معيّن من المفاهيم، وهنا من جديد بجانب معيّن هو عدم قابليّتها للإثبات العياني، رجعنا إلى مظهر أكثر أصليّة، إلى مظهر يُمكن إدراك ضرورته انطلاقًا من ماهيّة الإنسان.

لا يُمكن أن نخوض هنا في تعليل هذا المظهر، فما يشغلنا هو فقط السؤال عن إمكان أن نتجنّب ولو نسبيًا هذا المظهر في معالجة مشكلتنا العينيّة، في معالجة السؤال عن ماهيّة العالم. ولأجل ذلك من الضروري التمعن في الطابع العامّ للمفاهيم الفلسفيّة، في أنها كلّها معلِنة صوريًا. وهي معلِنة بمعنى أن المضمون الدّلالي لهذه المفاهيم لا يقصد ولا يقول مباشرة ما يتعلق به، بل لا يقدِّم إلّا إعلانًا أو إشارة إلى أن الفاهم مدعوّ من قِبل هذا السِّياق المفاهيمي إلى أن يحوّل ذاته إلى الكينونة. أما عندما نأخذ هذه المفاهيم متحلِّلةً من إعلانها كما لو كانت مفهومًا علميًّا بمعنى التصوّر العامّي للفهم، فإن صيغة السؤال في الفلسفة تتيه أمام كلّ مشكلة مفردة. وقد أوضحنا ذلك بشكل موجز في تأويل "من حيث". قلنا إنه علاقة وإنه بذلك يحيل على الجملة التي يُمكن أن تكون حقيقيّة أو خاطئة. وبذلك نكون أمام ارتباط "من حيث" مع حقيقة الجملة وبالتالي أمام ما ثبّتناه في مفهوم العالم بوصفه تجلّي الكائن. وعلى ضوء مثال عيني هو مثال الموت أوضحنا أكثر أن الخطأ الطبيعي للفهم العامّي [431] يكمن في أنه يأخذ كلّ عرْض فلسفي يصادفه بمعناه هو كقضيّة حول خصائص الكائن من حيث هو قائم. وتبيَّن، من خلال الاستنتاجات التي تفرض نفسها عندما يفهم المرء الموت باعتباره خاصيّة ممكنة للإنسان، أنه بذلك يسدّ الطريق تمامًا أمام إمكان الفهم. وما لمَّحت إليه هنا بصدد الموت له النتائج نفسها بالنسبة إلى السؤال عن ماهيّة الحريّة، باعتبار أن كانط أقحم هذه المشكلة بالأحرى في مسلك مغلوط.

ما عرضْتُه الآن بإيجاز عن الإعلان الصّوري يصحّ بمعنى متميِّز عن مفهومّ العالم. فالعالم ليس الكائنَ القائم في ذاته، ولا أيضًا بنيةً للكينونة قائمةً في ذاتها على نحو ما. فلا يُمكن أبدًا أن نجعل ظاهرة العالم أمام نظرنا مباشرةً. ويمكن هنا أيضًا بالتأكيد أن نستخرج من التأويلات التي أنجزناها بصدد مشكلة العالم فحوًى متحلِّلا من الإعلان وأن نسجِّله في تعريف موضوعي يُمكن أن يُنقل للآخرين، إلا أننا بذلك ننزع من التأويل قوة تجذّره، لأن الفاهم لا يستجيب للتوجيه الذي يكمن في كلّ مفهوم فلسفي.

ب) سوء التأويل الثاني:
الارتباطُ المغلوط بين المفاهيم الفلسفية وعزلُها

بفعل هذا التقصير ينتقل التأمل النظري الفلسفي إلى البحث - وهذا هو **الجانب الثاني من سوء التأويل** - عن **ارتباط مغلوط بين المفاهيم الفلسفيّة**. نعرف جميعًا أنه منذ أن أسّس كانط الميتافيزيقا انتشر في الفلسفة الغربيّة النزوعُ إلى النسق في مدى غير مسبوق. وهذه ظاهرة غريبة كما أن حوافزها غير واضحة. وهي تعود إلى أن مفاهيم الفلسفة، إذا أُخِذت في ماهيّتها الداخليّة، [432] تحيل على بعضها البعض، وهذا يوعز بالبحث فيها هي نفسها عن ارتباط محايث بينها. ولأن كلّ المفاهيم والسِّياقات التأويليّة المعلِنة صوريًّا تخاطب الفاهم بالنظر إلى الكينونة فيه، فإنه ينجم عن ذلك أيضًا ارتباطٌ **خاصّ** تمامًا بين هذه المفاهيم. وهو لا يكمن في تلك العلاقات التي يُمكن بلوغها عندما نوجِّه تلك المفاهيم، وهي متحلِّلة من طابعها كمفاهيم معلِنة، جدليًّا إزاء بعضها ونختلق نسقًا للكينونة، بل إن **ارتباط المفاهيم الأصلي والوحيد تُنشِئه سلفًا الكينونةُ نفسها**. وتتوقّف حيويّة الترابط على مدى قدوم الكينونة كلَّ مرّة إلى ذاتها (وهو ما لا يعني درجة التفكُّر الذاتي). فالارتباط تاريخيّ في ذاته، إنه مختفٍ في تاريخ الكينونة. ولذلك فليس هناك بالنسبة إلى التأويل الميتافيزيقي للكينونة أيُّ نسق للكينونة، بل إن الارتباط المفهومي الداخلي هو ارتباط تاريخ الكينونة نفسه الذي يتغيّر باعتباره تاريخًا. ولهذا **لا** يُمكن **أبدًا** بالمعنى القوي أن نأخذ المفاهيم وبالأحرى المفاهيم الأساسيّة المعلِنة صوريا بوصفها **معزولةً**. وتمنع تاريخيّةُ الكينونة أكثر مما تمنع النسقيةَ كلَّ عزل أو فصل عازل للمفاهيم المفردة. والميل إلى ذلك يكمن أيضًا في الفهم العامّي، وهو يتزاوج بشكل خاصّ مع النزوع إلى أخذ كلّ ما يصادفنا على أنه شيء قائم. ونضرب على ذلك أيضًا مثالا، طبعًا ليس لكي نُظهِر فشل الفهم العامّي، وإنّما لكي نَشحَذ النظر إلى صعوبة الفهم المناسب ومطالبه الداخليّة.

ينبغي هنا أن نلَمِّح إلى المثال بشكل تقريبي: تعني الكينونة فيما تعنيه أنْ

تتصرّف بوصفها كائنًا إزاء الكائن من حيث هو كذلك، وذلك بحيث يشارك هذا التصرّف في تشكيل كون الكينونة الذي ننعته **بالوجود**. [433] ويكمن ما تكون الكينونة في كيف تكون، أي كيف تنجز وجودها. يكمن ما تكون الكينونة، أي ماهيّتُها، في وجودها (**الكون والزمان**، ص. 42)[39]. وليس كلّ تصرّف إنسانيّ إزاء الكائن من حيث هو كذلك ممكنًا في ذاته إلا إذا استطاع أن يفهم **اللاّ**-الكائن بما هو كذلك. ولا يُمكن فهم اللّا-الكائن والانعدام[40] إلا إذا كانت للكينونة الفاهمة مسبقًا ومن الأساس علاقةٌ **بالعدم**، إلا إذا كانت معرَّضةً للعدم. وينبغي أن نفهم القوة الصميميّة للعدم حتى نتركَ الكائن من حيث هو كائن يكون وحتى نمتلكَ الكائن في شدّته من حيث هو كائن وحتى نكونَ. أمّا عندما يصادف الفهم العامّي هذه الإضاءة للرّوابط الأساسيّة للكينونة ووجودها ويسمع هناك الحديث عن العدم وعن أن الكينونة تبقى معرَّضة للعدم، فإنه لا يسمع إلّا العدم - شيء قائم بكيفيّة ما - ولا يعرف أيضًا الكينونة إلا بوصفها شيئًا قائمًا. وهكذا يستنتج أن الإنسان

الأرسطيّة عند تأويلها. وليس أيضًا صدفةً أن المرء أخطأ هنا بالذات التأويل، إذْ عند التمعن في ماهيّة الـ lógos قبل أرسطو ظهرت نظريّتان وأطروحتان يظهر كما لو أن أرسطو سوف ينحاز لإحداهما. فأرسطو يقول عن الـ *lógos* إنه ليس *phúsei*، ليس نتاجًا لحدث ومسلسل طبيعي ما، ليس مثل الهضم والدورة الدمويّة، بل إن نشأته *génesis* تكمن في آخر تمامًا، ليس *phúsei*، بل *kata sunthéken*. وهذا يوازي في النظريّات السابقة عن الـ *lógos* أن اللغة هي *thései*، بمعنى أنّ الألفاظ لا تنمو وتحدث وتتكوّن مثل عمليّات عضويّة، بل إنها ما هي على أساس التواطؤ. وعندما يقول أرسطو أيضًا *kata sunthéken* يبدو كما لو أنه يرى أنّ اللغة تتكوّن بهذه الطريقة، أنّ الأصوات تُنتج ثم يتفق الناس على أن يفهموا منها كذا وكذا. وهذا وارد، إلا أنه لا يصيب الماهيّة الداخليّة لـ *génesis* اللغةِ نفسها التي رآها أرسطو بشكل أعمق بكثير، عندما انطلق بشكل ما من هذه النظريّات، لكنه تجاوزها بواسطة خطوات حاسمة جديدة. تنشأ الألفاظ من ذلك **التواطؤ الماهوي** للناس فيما بينهم الذي بناءً عليه **يتّسمون في كونهم مع بعض بالانفتاح للكائن المحيط بهم** الذي يُمكن أن يتفقوا حوله في التفاصيل وهذا يعني في الوقت نفسه أنهم يُمكن ألّا يتفقوا. وإنه فقط على أساس هذا [448] التواطؤ الماهوي الأصلي يكون الكلام ممكنًا في وظيفته الماهويّة، في الـ *semaínein*، في الدعوة إلى فهم ما هو قابل الفهم.

ب) الكلام المُبِين (*lógos apophantikós*)
في إمكان الكشف-الحجب (*aletheúein - pseúdesthai*)

بذلك نكون قد فهمنا أولًا أين يكمن الإمكان الداخلي للـ *lógos* بهذا المعنى الواسع تمامًا. والآن يقول أرسطو: *lógos hápas men semantikós*: كلّ *lógos* يدعو إلى فهم شيء ما، *apophantikos de ou pas*[70]: لكن ليس كلّ كلام

---

70 المرجع نفسه، الفصل الرابع، 17 أ 2:
a. a. O., Kap. 4, 17 a 2. [المؤلّف]

مُبِينًا[71]، أي يتّسم في كيفيّة دعوته إلى الفهم بأنْ يتجه نوعيًا إلى الاكتفاء بإبانةِ ما يعنيه من حيث هو كذلك. فالكلام المُبِين *lógos apophantikós* هو وحده ما نعنيه **بالجملة الخبريّة**[72]، أما الرّجاء *euché* مثلًا فليس *lógos* مُبِينًا، إذْ عندما أتكلّم راجيًا لا أريد بكلامي هذا أنْ أُخبِر الآخر بشيء ما يغني معارفه، كما أن الرّجاء ليس إبلاغًا[73] بأنني أرغب في شيء ما، أو بأنّ رغبةً ما تملؤني، وهذا الكلام ليس أيضًا مجرّد تعبير عن رغبة، بل إنجاز عيني "لرجاء موجَّه لآخر". يقول أرسطو: *oi men oun alloi apheisthosan rhetorikes gar e poietikes oikeiotéra he sképsis ho de apophantikos tes nun theorías*[74]: تنتمي دراسة هذه الأنواع من الكلام التي ليس لها طابعُ الإبانة، أي لا تجعل الشيء يُرى ويُلاحَظ في ما هو وكيف هو، تنتمي دراسة هذه الـ *lógoi* إلى الخطابة والبويطيقا. أما الـ *lógos* الذي يخبر فهو موضوع الدراسة الحاليّة.

يتّسم كلّ *lógos* بأنه *semantikós*، لهذا يقول أرسطو أيضًا، الـ *lógos* هو *phone semantiké*، هو تكوين لبُعد التفاهم عن طريق إخراج أصوات [449]، لكن ليس كلّ *lógos semantikós* يتّسم أيضًا بأنه *apophantikós*. والسؤال الآن: ما هو الـ *lógos* المبِين، **وبفضل ماذا** يكون مبينًا؟ وما الذي يميّز الكلام الخبريّ عن كلّ آخر؟ يقول أرسطو: لا يتّسم بأنه *apophantikós* إلا الـ *lógos* الذي *en ho to aletheúein e pseúdesthai hupárchei*[75]: يُمكن أن يكون حقيقيًا أو خاطئًا. هذه هي الترجمة المعتادة - الطبيعية، وعندما يحيد المرء عنها، يُعتبر ذلك تعسّفًا. لكن يجب أن نحيد عنها، لأن الترجمة الحرفيّة في الظاهر لا تنقل إطلاقًا ما فهمه

---

71 aufweisend, aufzeigend، هذا نعت للكلام الذي يُبِين شيئًا ما، أو يُظهره، أو يُريه، وهو ما أطلق عليه قدماء العرب القول الجازم.

72 Aussagesatz: الجملة الخبريّة، القضيّة.

73 Mitteilung.

74 المرجع نفسه، الفصل الرابع، 17 أ 5 وما بعدها: a. a. O., Kap. 4, 17 a 5 ff. [المؤلّف]

75 المرجع نفسه، الفصل الرابع، 17 أ 2 والتي تليها: a. a. O., Kap. 4, 17 a 2 f. [المؤلّف]

اليونان من هذا التعيين وما يمكنه هو وحده أن يقودنا إلى مشكلة الـ *lógos*. يقول أرسطو: *en ho... hupárchei*: يكون الكلام خبريًا، ليس فقط عندما يرد فيه الـ *aletheúnein e pseúdesthai*، بل عندما **يكمن فيه مؤسِّسًا** إياه ومشاركًا في تشكيل **أساسه وماهيته**. يستعمل أرسطو الصيغة الانعكاسيّة[76] *pseúdesthai*: خدع، كان خادعًا في ذاته. يكون الـ *lógos* مبِينًا عندما ينتمي إلى ماهيّته، بجانب أشياء أخرى، إمكان أن يكون خادعًا. يعني خدَع: أوْهم بشيء ما، قدَّم شيئًا على غير ما هو، أو قدَّم شيئًا ليس هكذا وهكذا على أنه هكذا. وهذا الخداع، إمكانُ أن يكون الـ *lógos* خادعًا المنتميُ إلى ماهيّته، تقديمُ شيء على غير ما هو، هذا الإيهامُ هو إذن **حجبٌ** للشيء الذي يُخدَع بصدده. الـ *lógos* المبِين هو الذي ينتمي إلى إمكانه أنه يستطيع أن يحجب. ويجب أن نقول: الذي ينتمي إلى **إمكانه**، لأن أرسطو يؤكد *aletheúnein e pseúdesthai*، إمّا الواحد وإمّا الآخر، لكن بالضرورة أحدهما، له في ذاته إمكان الأول أو الآخر، إمّا أن يحجب - وإمّا أن لا يحجب، بل بالذات أن **ينتزع من الحجب**، إذن أن لا يحجب، بل أن **يكشف**: *a-letheúein*[77].

[450] الـ *lógos* المبِين هو إذن ذلك الذي ينتمي إلى ماهيّته إمّا أن يكشف وإمّا أن يحجب، وبهذا الإمكان يتحدّد معنى *apophantisch*[78]: مبِين. ذلك أن الـ *lógos* **الذي يحجب هو أيضًا مبين**، ولو لم يكن مبِينًا بمقتضى ماهيّته الداخليّة لَما أمكن أبدًا أن يكون خادعًا. ذلك أنني إذا أردت أن أخدع آخر بشأن شيء ما، فيجب أن أتخذ قبلًا هيئة من يريد أن يبِين له شيئًا ما، كما يجب على الآخر عُمومًا ومنذ البدء أن يأخذ كلامي على أنه يتجه إلى الإبانة؛ وبذلك فقط يُمكن

---

76 mediale Form: صيغة انعكاسية بين الفعل والانفعال.

77 يؤكد هايدغر في كثير من المناسبات أن السابقة-a في *a-letheúein* لها طابع السلب، أنها تشير إلى الانتزاع من الخفاء، من الاحتجاب. لذلك يبرز هذه السابقة بفصلها عن الجزء الآخر من الكلمة.

78 apophantisch، يستعمل هايدغر هذه الكلمة المستعملة في الألمانية لكنها تنحدر من اليونانية بمعنى aufweisend: مُبِين، أي القول الذي يخبر بشيء ما أو يدّعي شيئًا ما.

أن أخدعه بشأن شيء ما. وبذلك ترتسم المشكلة المتعلّقة بتأويل ماهيّة الـ *lógos*. يجب أن نسأل: **ما أساس هذا الإمكان الداخلي للحجب أو الكشف؟** وإذا أجبنا عن هذا السؤال، فسوف يُمكن أن نجيب عن السؤال: ما علاقة ما سمّيناه بنية "من حيث" مع البنية الداخليّة للـ *lógos*؟ وهل بنية "من حيث" مجرّد خاصّية للـ *lógos*، أم هي في نهاية الأمر شيءٌ أصليٌّ، أيْ شرطُ إمكان أن يكون الـ *lógos* عُمومًا ما هو؟

قبل أن نتقصّى هذه الأسئلة نوجز مرّة أخرى ما قلناه إلى الآن عن الـ *lógos* ونذكِّر في الوقت نفسه بالمشكلة التي تقودنا. يكون الحَيَوان في كلّ نشاط سلوكه **مأخوذًا** بما يتعلّق به في هذا السلوك، **فما يتعلّق به لا يعطى له إذن أبدًا في ما هو بوصفه كذلك**، لا يعطى له بوصفه ما هو وكيف هو، **لا يعطى له من حيث هو كائن**. فليس السلوك الحَيَواني أبدًا إدراكًا لشيء ما من حيث هو شيء ما. ولمّا كنّا نعتبر أنّ إمكانَ أنْ نأخذ **شيئًا ما من حيث هو شيء ما** سمةٌ لمشكلة العالم، فإن بنية "من حيث" ستكون تعيينًا ماهويًّا لبنية العالم. وبذلك يكون "من حيث" **منطلقًا ممكنًا لمشكلة العالم**. أرجعنا صوريًّا بنية "من حيث" إلى الجملة الخبريّة. وهذا شكل معتاد من الكلام الإنساني عيَّن منذ [451] التمعُّن الأوّل للفلسفة القديمة ليس فقط نظريةَ الكلام، أي المنطقَ، بل في الوقت نفسه النحوَ أيضًا. لهذا إذا كنّا قد توجَّهنا في عرض مشكلة العلاقة بين بنية "من حيث" والقضيّة على أساس الـ *lógos*، فهذا لا يعود إلى اهتمام تأريخي ما، بل كان بنيَّة الولوج إلى الطابع الأوّلي للمشكلة. نعتبر مشكلة العلاقة بين "من حيث" والـ *lógos* مهتدين بما قاله أرسطو عن الـ *lógos*. فمعه بلغ التمعّن القديم ذروته، فقد وضع المشكلة لأول مرّة على الأساس السليم وأوّلها بشكل شامل، بحيث يُمكن أن نستمدّ من تأويله توجيهات معيَّنة بخصوص مشكلتنا، إذا كانت لدينا أعين ترى. والـ *lógos* بشكل عامّ هو عنده إمكان **الكلام والقول** عُمومًا. وهذا أوعز إلى القدماء بأن يَعُدوا الكلام بمعناه الأوسع جانبًا ماهويًّا للإنسان نفسه ومن ثم أن يعرِّفوا الإنسان بأنه *zoon lógon échon*، الكائن الحي المنفتح لـ...، الكائنُ الذي يُمكن أن يُفصِح عن ما هو منفتح له. هذه هي السمة العامّة لتصوّر الـ *lógos*،

والسؤال الآن هو أين تكمن ماهيّةُ الـ *lógos* العامّةُ. *lógos semantikós* هو إخراج أصوات تدلّ في ذاتها على شيء ما وتكوّن مجالا للتفاهم. والسؤال التالي هو: ما معنى *semantikós*؟ يقول أرسطو: هذا الحدث ليس عمليّة طبيعيّة، بل يحدث على أساس **تواطؤ**[79]. وتكمن ماهيّة التواطؤ في حدوث نشأة الرمز التي نؤوّلها كاتفاق[80] الإنسان مع ما يتصرّف إزاءه. وعلى أساس الاتفاق مع الكائن يُمكن للإنسان ويجب عليه أن يجعل فهمه يَخرُج في أصوات، أن يكوّن مركّبات صوتيّة تصوغ دلالات، مركّبات صوتيّة نسمّيها ألفاظًا وكلمات.[81] كلّ كلام يتعيّن من قِبل *génesis* الـ *súmbolon*. لكن [452] **ليس كلُّ** كلام *lógos apophantikós* **كلامًا خبريًا**، أي كلامًا يتجه إلى أن يُبين ما يُتكلَّم عليه **من حيث هو كذلك**، فبماذا يتعيّن إذن هذا النوع من الـ *lógos*؟ يتعيَّن بأنه يرد فيه الـ *aletheúein e pseúdesthai*: **الكشف أو الحجب.** الـ *lógos* المبِين هو إذن ذلك الذي يحمل في ذاته إمكان الكشف والحجب. ويجب أن ننتبه جيّدًا إلى أن إمكان الكشف والحجب هذا ليس خاصيّة عرَضيّة للـ *lógos*، بل هو ماهيّته الداخليّة. فالـ *lógos* المبِين يجب أن يكون مبِينًا حتى عندما يحجب. لكي أخطئ الحكم، لكي أَخدَع، يجب عندما أتكلّم أن أعيش في اتجاه يرمي إلى إبانة شيء ما. والحجب أيضًا يتأسّس في الاتجاه إلى الإبانة، إذْ ينبغي أن يكون الآخر قد أخذ كلامي على اعتبار أنه يجب أن يبلِّغه شيئًا ما. فطابع الاتجاه إلى الإبانة يكمن في أساس الكشف والحجب على السواء.

---

79 Übereinkunft.

80 Übereinkunft.

81 تُجمَع Wort في الألمانية على Wörter وعلى Worte. عندما تجمع على die Wörter يكون معناها الكلمة كوحدة لغوية، في هذه الحالة نترجمها بـ "لفظ" و"ألفاظ". أما عندما تجمع على die Worte فتعني الكلمة من حيث إن لها دلالة أساسية ووزن خاص وقوة موجهة في لغة أو ثقافة معينة، في هذه الحالة نترجمها بـ "كلمة" و"كلمات".

ج) إدراك شيء ما من حيث هو شيء ما إدراكًا موحّدًا (*súnthesis noemáton hósper hen ónton*)، بنية "من حيث" بصفتها الأساس الماهوي لإمكان الكشف - الحجب في الـ *lógos* المُبين

إذا أردنا أن نتقصّى بشكل أدقّ بنية الـ *lógos* المبِين هذه فيجب أن نسأل عن علاقة هذا الـ *lógos apophantikós* النوعي مع الماهيّة **العامّة** للـ *lógos*، مع الـ *semaínein*؟ رأينا أن ماهيّة الكلام عُمومًا، غير المبِين والمبِين، تكمن في الـ *semantikós*، في *génesis* الـ *súmbolon*، في حدوث هذا الرّباط الأساسي للتوافق المجمّع. ولكي يكون الكلام **مبِينًا** يجب أن يتغيّر هذا الـ *semantikós* بالكيفيّة المشار إليها، أي إنه **لا** يكفي أن يحدث **عُمومًا ببساطة** توافق بين الدّلالة والمعنيّ، بل إن دلالة [453] وفحوى دلالة الـ *lógos apophantikós* يجب أن تتوافق مع المدلول **بحيث** يريد هذا الـ *lógos* من حيث هو كلام وفي فعل الكلام أن **يبِين** المدلولَ نفسه. فالكلام يتجه الآن إلى **أن يُرِيَ**[82] ما يدور عليه الكلام، أن يُرِيَه ولا شيء غير ذلك. و"الجملة الخبريّة" هي نوع من الكلام يتسم في ذاته وبمقتضى قصده إمّا **بالكشف** وإمّا **بالحجب**. وعلى الرَّغم من أن هذا التحديد أوّلي، فإنه حاسم لفهم مشكلة الـ *lógos* كلّها. ففيه يكمن مقياس فهم تاريخها ومدى ابتعادها إلى اليوم عن أرضيّة جذورها. كلّ إصلاحات المنطق تبقى بالضرورة مجرّد إصلاحات عرَضيّة ما لم تنشأ عن استعادة ما هو صميمي في هذه الإشكاليّة. نكتفي بالتلميح إلى أمر واحد: تندفع الفلسفة اليوم لأسباب مختلفة إلى الجدل وإلى تجديد المنهج الجدلي في ارتباط مع تجديد الفلسفة الهيغليّة. والجدل يتحرك في كلام *lógos* وكلام مضادّ، في دعوى ونقيضها. ولا يُمكن أن نفهم كيف يُمكن أن يكون كلامٌ *lógos* ضد وعكس *lógos* آخر، أن نفهم الـ *antikeisthai* بين *lógos* و*lógos* إلا إذا عرفنا ما هو الـ *lógos* نفسه. **وبذلك فقط** نعرف ما هو الجدل، وبذلك فقط نعرف هل الجدل مشروع وضروري، أم أنه

---

82 sehenlassen.

مجرّد علاج مؤقّت، ربما لأنه لا يدرك مشكلة الـ *lógos*. ما يسمح به المرء لنفسه عند معالجة هذه المشكلة في الفلسفة وحتى في التيولوجيا يجاوز كلّ خيال.

لا نتابع إلا خطًّا واحدًا من إشكاليّة الـ *lógos* لكي نبسط مشكلة "من حيث" و"في كلّيّته". تبيَّن أن ما يميِّز الـ *lógos apophantikós* هو إمكان الكشف أو الحجب. فإمكان الواحد أو الآخر هو الماهيّة الموجبة لهذا الـ *lógos*. والآن نسأل عن أساس هذه الماهيّة: أين يتأسّس هذا الإمكان إمّا على الكشف وإمّا على الحجب؟ وكيف يجب أن يكون الـ *lógos* في ذاته [454] من حيث بنيته الماهويّة الصميميّة حتى يمكنه أن يكشف أو يحجب؟ يُطلعنا أرسطو على ذلك في مؤلَّفه في النفس: *Peri psyches*, Γ6[83] (في موضع ليس عديم الأهميّة بالنسبة إلى المشكلة بأكملها). في هذا المؤلَّف يعالج أرسطو ماهيّة الحياة ودرجات الحيّ (قارن أعلاه *lógon échon - álogon*). فهو إذن لا يقدّم المعلومة في إطار نظرية الـ *lógos apophantikós* بما هو كذلك، على الرَّغم من أنها مذكورة هناك أيضًا (قارن أسفله). وإنه لمن الغريب أن الحديث عن الـ *lógos* يرد بالذات في سياق دراسة "في ماهيّة الحياة"[84]. إلا أن الغرابة تختفي عندما نتذكّر أن أرسطو يأخذ مفهوم الحياة في معنى واسع جدًّا يشمل كون النبات والحَيَوان والإنسان. وفي الكتاب الثالث من هذا البحث يعالج الحيَّ الذي هو الإنسان. وهذا البحث يعالج الـ *lógos* لأنه هو ما يميِّز الإنسان. في هذا الموضع يقدّم أرسطو معلومات عن أساس إمكان أن يكون الـ *lógos* إمّا حقيقيًّا وإمّا خاطئًا. يقول: *en ois de kai to pseudos kai to alethés, súnthesis tis éde noemáton hosper hén ónton*[85]: في المجال الذي يكون فيه الكشفُ وأيضًا الحجبُ ممكنين يكون قد حدث سلفًا تأليفُ (جمعُ) المدرَك بحيث يكوِّن المدرَك

83 أرسطو: في النفس، أعده للنشر فيلهم بيل. الطبعة الثانية (أصدرها أُطو آبلت). لايبزيغ 1911: Aristotelis De anima. Hg. W. Biehl. 2. Aufl. (Hg. O. Apelt). Leipzig 1911. [المؤلِّف]

84 يقصد كتاب "في النفس" الذي يعتبره هايدغر بحثا في ماهية الحياة، ويترجم عنوانه بتصرّف على هذا الأساس.

85 المرجع نفسه، Γ6. 430 أ 27 والتي تليها: a. a. O., Γ6. 430 a 27 f. [المؤلِّف]

بمعنى ما وحدةً. وتكوين **الوحدة** هذا هو **أساس إمكان** الكشف أو الحجب، **فحيث** يكون كشفٌ أو حجبٌ يكون *lógos apophantikós*؛ وحيث يكون هذا الأخير يكون هناك - منتميًا إلى بنيته الصميميّة، كامنًا في أساس ذلك الكشفِ والحجبِ - "التأليفُ"، التركيب، الجمع (وضع مجموع بما هو كذلك؛ تكوين الوحدة)، إدراكُ[86] مجموعٍ، وحدةٍ، وبالضبط وحدةِ [455] المدرَك. يكمن في أساس الـ *lógos* **إدراكٌ**: *nous, nóesis*، إدراك شيء ما، أو **إنه** بمقتضى ماهيته إدراك لـ... (قارن أعلاه *súmbolon*). وتتأسّس الماهيّة الداخليّة للـ *lógos* في الـ *nous*، باللاتينية ratio، ومن هنا معادلة ratio بالـ *lógos*، لأن هذا الأخير *nous*. ومن هنا أيضًا تأتي ترجمة تعريف الإنسان *zoon lógon échon* بـ animal rationale. وبإيجاز: **الإدراك المنشئ للوحدة** (إنشاءُ الوحدةِ في الإدراك) هو أساس ماهيّة إمكان الكشف أو الحجب، ليس فقط إمكان أحدهما أو الآخر، بل إمكان إمّا الكشف وإمّا الحجب[87] ومن ثَمّ إمكان "الكشف وأيضًا الحجب"[88]، وبذلك أساس ماهيّة كلّ واحدٍ منهما من حيث هو كذلك، باعتبار أنه لا يكون إلا في "إمّا-وإمّا" ومن ثَمّ في "الواحد وأيضًا الآخر"[89].

السؤال الآن هو: كيف يعلِّل أرسطو هذه الأطروحة وكيف يبيِّن أن الكشف والحجب يتطلّبان بالضرورة الـ *súnthesis* شرطًا لإمكانهما؟ وبإيجاز الـ *súnthesis* هو شرط إمكان الـ *pseudos*، لهذا أمكن أن يقول أرسطو مباشرة: *to gar pseudos en sunthései aei*[90]: يكون الخداع (الحجب) حيثما يكون إنشاءُ الوحدةِ

---

86 Ver-nehmen.

87 entweder-oder: إمّا وإمّا.

88 sowohl-als-auch: سواء الواحد أو الآخر؛ الواحد وأيضًا الآخر.

89 لا يتعلق الأمر بإمكان الكشف والحجب، بل بإمكان إمّا الكشف وإمّا الحجب، أي لا بدّ من أحدهما. إذا لم يكن الـ *lógos* كاشفًا فيجب أن يكون بالضرورة حاجبًا، والعكس: الإدراك الموحِّد هو أساس الكشف وأيضًا الحجب، إنه يمثل الأساس سواء بالنسبة إلى الكشف أو إلى الحجب.

90 المرجع نفسه، Γ6. 430 ب 1 والتي تليها:
a. a. O., Γ6. 430 b 1 f. [المؤلِّف]

في الإدراك. هذا ما تقوله الأطروحة في البداية فقط، ويقدِّم أرسطو تعليله مباشرةً: *kai gar an to leukon me leukón, to me leukon sunétheken*[91]: فعندما يقول واحد بنيَّة خداع الآخر: "الأبيض ليس أبيض"، يكون قد جمع سلفًا "ليس أبيض" مع الأبيض في وحدة. ويجب منذ البدء أن يكون هذا الجمع قد تكوّن، حتى يُمكن أن يقول المرء خادعًا عن شيء ما إنه ليس كذا وكذا. وبعبارة مبدئيّة: لكي يُمكن أصلا إبانةُ شيء ما - سواء إبانته كما هو أو ليس كما هو - أي كشفه أو حجبه في الإبانة، يجب أن **يكون هذا الذي تتعلّق به الإبانةُ مدرَكًا سلفًا في وحدة** [456] **تعييناته** التي يكون انطلاقًا منها وفيها قابلا للتعيين صراحة **من حيث هو هكذا وهكذا**. ولهذا يكون مدرَكًا سلفًا من حيث هو هذا وهذا. وعندما يتكلّم أرسطو في هذا السِّياق على *súntehsis*، فإنه يعني ما نسمّيه بنية "من حيث"، وهو يعنيها من غير أن ينفذ بالطبع صراحةً إلى بُعد المشكلة. **بنية "من حيث"، إدراك شيءٍ ما من حيث هو شيء ما إدراكًا سابقًا منشئًا للوحدة، هو شرط إمكان الحقيقة والخطأ** في الـ *lógos*. إذْ لكي أفصِّل المدرَك في الحكم يجب أن تكون السبّورة السوداء سلفًا أمام نظري **من حيث** هي **شيء موحَّد**.

عند التحديد التمهيدي والسطحي قلنا فقط إن "من حيث" يرد مع الجملة الخبريّة التي تُنسَب إليها الحقيقة والخطأ. والآن يتضح ترابطٌ داخل الـ *lógos*، وذلك بحيث إن بنية "من حيث" نفسها هي شرط إمكان الـ *lógos apophantikós*، ما دام يتميّز بـ *alethés* و*pseudos*. ليس "من حيث" خاصيّة للـ *lógos* تلتصق به وتنضاف إليه، بل بالعكس بنية "من حيث" هي نفسها شرط إمكان هذا الـ *lógos*.

---

91 المرجع نفسه، Γ6. 430 ب 2 والتي تليها:
a. a. O., Γ6. 430 b 2 f. [المؤلِّف]

د) الإدراك الموحِّد لشيء ما "من حيث" هو شيء ما في القضيّة الموجبة والسالبة بصفته جمعًا فاصلًا (*súnthesis - diaíresis*)

لكن يجب أن ننظر بشكل أوضح حتى نستنفد تمامًا تأويل الـ *lógos* من وجهة مشكلتنا. تنضوي "من حيث" لدى أرسطو تحت عنوان *súnthesis*، لكن أليس هذا هو ما سبق أن أعلنّاه عندما قلنا إنّ "من حيث" يعتبَر **علاقة**؟ والآن يتبيّن أن *súnthesis* ليس ببساطة علاقة [457] بالمعنى الصّوري؛ فكلّ شيء وأيّ شيء هو علاقة. ينتمي "من حيث" إلى *súnthesis*، إلى **ربطٍ**، وبالضبط إلى *súnthesis noemáton*: إلى ربطٍ بين تمثلات، إلى إنشاء للوحدة في الإدراك أو إلى إدراك منشئ للوحدة. وإذا كانت بنية "من حيث" تنتمي إلى تأليفٍ من هذا النوع - يبقى في البداية غامضًا كيف ذلك - فيمكن أن نستخلص من ذلك نتائج أخرى. تعني *sun* مجموعًا، وحدةً، لكن جليّ أن هذه ليست وحدةً تُجمِّع أجزاءً، بل وحدة **أصليّة**، سابقة على الأجزاء، وحدة كلّيّة. *sun* - وحدة كلّيّة - **في كلّيّته**؟ بذلك ترتبط بنية "من حيث" نفسها ماهويًّا مع الجانب الثاني الذي نسأل عنه هنا: مع "في كلّيّته".

نترك هذه المشكلة. ففي البداية تصبح محاولتُنا إلحاق بنية "من حيث" بالـ *súnthesis* مشكوكًا فيها جدًّا، إذا راعينا أن أرسطو بعد إبراز الارتباط بين *pseudos* و*súnthesis* يقول مباشرةً: *endéchetai de kai diaíresin phánai panta*[92]: يُمكن أن نسمّي كلّ ما أبرزتُه تحت عنوان *súnthesis* أيضًا *diaíresis*: **فصلًا**، أي يُمكن أن نفهمه هكذا. وفي البداية نوضح ذلك على ضوء مثال مستندين إلى ما أورده أرسطو نفسه: الأبيض ليس أبيض. يكمن في أساس هذا جمعٌ سابق بين الأبيض و"ليس أبيض". وهذا الجمع هو بالذات أيضًا فصل. فلا يُمكن أن نجمع الواحد مع الآخر إلا إذا كان هذا الجمع في ذاته فصلًا. والـ *súnthesis noemáton* هو في ذاته وانطلاقًا من ذاته أيضًا *diaíresis*. والإدراك هو في ذاته **جمع فاصل**،

---

92 المرجع نفسه، Γ6. 430 ب 3 والتي تليها:
.a. a. O., Γ6. 430 b 3 f [المؤلِّف]

وباعتباره كذلك يكون هو الأساس الماهوي لإمكان الكشف أو الحجب في الـ *lógos*، أقصد في الـ *lógos apophantikós*.

[458] يعبّر أرسطو بإيجاز عن هذا الارتباط البنيوي في بداية دراسته عن الـ *lógos apophantikós* كما يلي: *peri gar súnthesin kai diaíresin esti to pseudós te kai to alethés*[93]: لا يكشف ويحجب الكلامُ المبين إلا عندما يحدث هذا الإدراك الجامع والفاصل. ويقول في **الميتافيزيقا**[94] *alethés* مثله مثل *pseudos* هو *peri súnthesin... kai diaíresin* - يتوقف على...، تابع لـ...، يتأسّس في الجمع والفصل. للدّلالة على *súnthesis* يستعمل أيضًا عبارة *súmploké* أو *sunáptein*. والمشكلة هي كيف يُمكن أن يكون شيءٌ ما، أقصد تصرّف الإنسان، في ذاته جمعًا وفصلًا في الوقت نفسه، ليس الواحد بعد الآخر، بل في بنية هذا التصرّف الموحَّدة. وليس بسط هذه المشكلة سوى تأويلُ ماهيّة "من حيث" ومن ثَمّ تأويلُ مكوِّنٍ ماهويٍّ للعالم عُمومًا.

ويجب أن ننتبه إلى أن كلّ *aletheúein* وكذلك كلّ *pseúdesthai* في الـ *lógos apophantikós* يتأسّس على *súnthesis* و *diaíresis*. وهذا الاقتناع له دلالة بعيدة المدى، ليس فقط بالنسبة إلى المشكلة المتعلقة بالمضمون عُمومًا، بل أيضًا بالنسبة إلى تأويل نظرية الـ *lógos* بأكملها لدى أرسطو (قارن كتاب **العبارة** الفصل الخامس de interp. Kap 5). يسمّي أرسطو الـ *lógos apophantikós* بالنظر إلى إنجازه الأساسي اختصارًا *apóphansis*: إبانة شيء ما في ما هو وبحسب ما هو أو ليس هو (كتاب **العبارة**، الفصل الخامس de interpr. Kap. 5, 17 a 20). وبناءً على ذلك للـ *apóphansis tinos* شكلان أساسيان: إما أن يكون *haple apóphansis*

---

93 أرغانون أرسطو. مرجع سابق: في العبارة، الفصل الأول، 16 أ 12:
Aristotelis Organon. a. a. O. Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 1, 16 a 12. [المؤلِّف]

94 ميتافيزيقا أرسطو، مرجع سابق E 4، 1027 ب 19:
Aristotelis Metaphysica. a. a. O., E 4, 1027 b 19. [المؤلِّف]

katá tinos أو apóphansis tinos apó tinos. فالـ *phásis*، الـ *lógos* هو بناءٌ على ذلك *katáphasis* أو *apóphasis* (كتاب **العبارة** الفصل الخامس, de interpr. Kap 5, 17 a 23 - a 26 Kap. 6 الفصل السادس). المبِين هو إمّا مُبِين **مُثبت**[95] أو **نافٍ**[96]: "السبّورة سوداء"، "السبّورة ليست حمراء". فالإبانة يُمكن أنْ **تُسنِد**[97] شيئًا إلى ذلك الذي تتعلّق به، أو [459] أنْ تنفي[98] شيئًا عن ما تتعيّن إبانته في الإبانة، أن **تُبعده** عنه: "السبّورة ليست حمراء". وفي الحالتين معًا هناك إبانة للسبورة من حيث هي كذلك، وهي في الحالتين إبانة **كاشفة**، حقيقيّة. "ليست السبّورة سوداء"، "السبّورة حمراء": هنا أيضًا لدينا إثبات ونفي، في الحالتين معًا لدينا أيضًا اتجاه نحو الإبانة، في الحالتين معًا إبانة **حاجبة**، خاطئة. ومن ذلك يتبيَّن أنه لمّا كان يُمكن لكلّ *lógos* حقيقي ولكلّ *lógos* خاطئ أن يكون إمّا *katáphasis* وإمّا *apóphasis*، وكان كلّ *lógos* حقيقي وكلّ *lógos* خاطئ يتأسّس بما هو كذلك في الإدراك الذي يحتوي على *súnthesis - diaíresis*، فإن هذا الإدراك يكمن أيضًا في أساس كلّ *katáphasis* وكلّ *apóphasis*. فكلّ قضيّة من نوع *katáphasis* هي في ذاتها *súnthesis* و*diaíresis*، وكذلك كلّ *apóphasis*؛ وليس صحيحًا أنّ الـ *katáphasis* هو *súnthesis* وأنّ الـ *apóphasis* هو *diaíresis*. فهذه الفروق تكمن في أبعاد مختلفة تمامًا. وفوق ذلك فالتمييز بين *súnthesis* و *diaíresis* ليس تمييزًا بين أنواع الـ *apóphansis*، بل تمييز يُمَفْصِل بالضبط الماهيّة الأصليّة الموحَّدة لبنيةٍ ولظاهرةٍ بنيويةٍ[99]. وهذه الظاهرة هي التي نبحث عنها تحت عنوان "من حيث".

---

95 zuweisend.

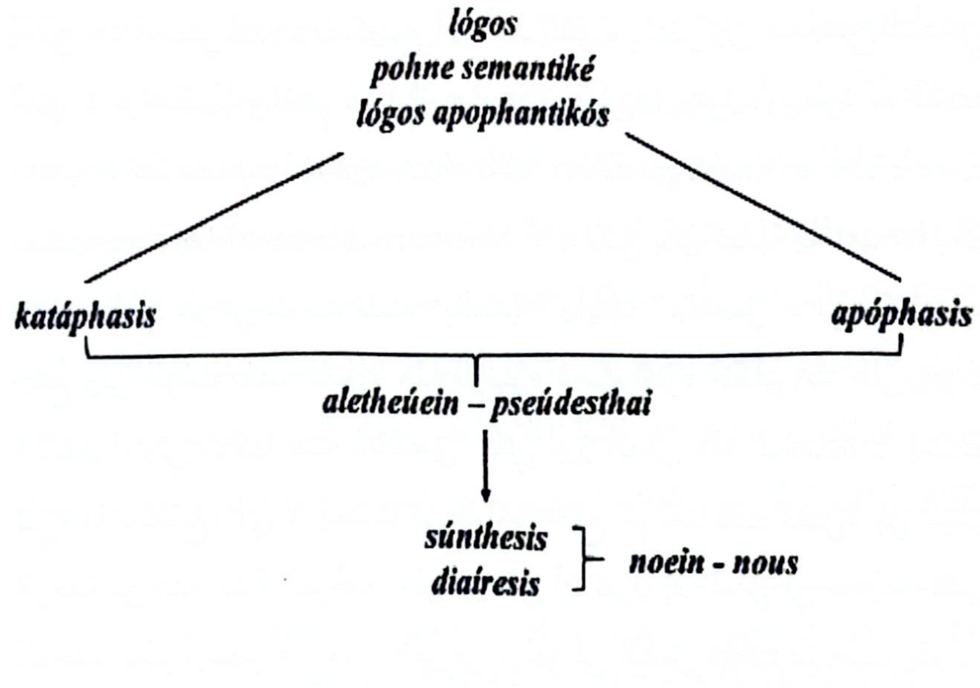
96 wegweisend.

97 zusprechen.

98 absprechen.

99 ينبّه هايدغر إلى أنه لا ينبغي الاعتقاد بأنّ الحكم الموجب يؤلّف أو يوحِّد بحجة أن ينسب المحمول إلى الموضوع وأنّ الحكم السالب يفصل بحجة أنه ينفي أو يبعد المحمول عن الموضوع. فالحكم سواء كان موجبا أو سالبا يحتوي على تأليف وفصل في الوقت نفسه. ويجب الانتباه إلى أننا هنا أمام مستويين مختلفين، إذْ عندما نميِّز بين الحكم الموجب والحكم السالب فنحن نميِّز بين نوعين من الحكم؛ أما عندما نميِّز بين =

لكي نكوِّن نظرة إجماليّة عن السِّياق الداخلي يُمكن أن نثبِّت المشكلة في **صورة خطاطة** اعتمادًا على بسطنا إلى الآن لنظرية الـ *lógos*. ينطلق أرسطو من الـ *lógos* عُمومًا. ماهيّة الـ *lógos* هي أنه *semantikós*، فعل دلالة. ومن هنا ينتقل إلى *lógos* خاصّ هو *lógos apophantikós*. كلّ جملة خبريّة هي كما رأينا إما مثبِتة أو نافيّة. "السبّورة ليست حمراء"، إذا بقينا عند الحكم الحقيقي. *katáphasis* و*apóphasis* هما شكلا الـ *lógos apophantikós*. وهذان الشكلان هما معًا مُبِينان في اتجاههما الأساسي. فحتى في القضيّة السالبة أريد أن أقول ما تكون السبّورة أو بالأصح ما لا تكون. والشكلان معًا يحتملان إمكان الحقيقة والخطأ. ويتأسّس هذا الأمر، ومن ثَمّ البنية الكلّيّة للـ *lógos apophantikós*، في الـ *súnthesis* الذي هو في ذاته *diaíaresis* في الوقت نفسه. وحدة هذه البنية هي ماهيّة الـ *nous*. يجب أن نستحضر [460] سياق التأسيسات هذا لكي نفهم التأويل اللاحق الذي سنعثر في مساره على جانب جديد يُمكن انطلاقًا منه أن نفتح بينة-"من حيث" في كلّيّتها.



= التأليف والفصل فنحن لا نميِّز بين نوعين من الحكم، بل بين جانبين بنيويين في الحكم قائمين في أساس كل حكم كيفما كان نوعه. التمييزان إذن لا ينتميان إلى نفس المستوى.

هـ) تكمن إبانة (*apóphansis*) القضيّة في أنها تُرِي الشيءَ في ما هو وكيف هو

قلنا تمهيديًّا: "من حيث" هو **علاقة**، والآن رأينا أولا أن ربط هذه العلاقة يرمي إلى *súnthesis*، إنها علاقة **تَجْمع**. ليس هذا وحسب، بل إن الجمع هو في ذاته **فصل**. لكن لا يقف الأمر عند هذه البنية المزدوجة، بل أكثر من ذلك إن إنشاء العلاقة بوصفه عملًا أو فعلًا أو حدثًا هو ربط بين *noémata*، إنه *noein* **إدراك** (*nous*)، إنه جمع وفصل مدرِك. وهذا يعني أن ما **يُفصَل** يدرَك بما هو كذلك في مجموعٍ بما هو كذلك. "أ هو ب". لنأخذ مرّة أخرى مثالا عينيًّا: "هذه السبّورة في وضع غير مناسب"، السبّورة في وضعها غير المناسب، هي من حيث هي كذلك وفي ذاتها، ما هي وكيف هي. وهنا يجب أن ننتبه إلى أن الوضع غير المناسب لا يفكَّر زيادةً على السبّورة لكي يوحَّد معها فيما بعد، بل بالعكس، إن السبّورة تؤخذ أولا في هذه الوحدة وتفصَّل على أساس [461] هذه الوحدة وبالنظر إليها، لكن بحيث إن الوحدة لا تبقى وحسب، بل أكثر من ذلك **يُفصَح** عنها. تعني *súnthesis* كجمع أنْ نأخذ الشيء بالنظر إلى المجموع الأصلي الذي لا يزال قائمًا والقائم سلفًا (توحيد من نوع فريد). يقول أرسطو: ***pos de to háma e to choris noein sumbaínei, allos lógos. légo de to háma kai to choris hóste me to ephekses all hén ti gignesthai***[100]: لكن بأيّ كيفيّة يحدث هذا الـ *noein*، الذي هو في الوقت نفسه "بالمعيّة" وأيضًا "بالفصل"، أيْ يكمن فيه جمعٌ وفي الوقت نفسه فصلٌ، هذا موضوع بحث آخر؛ أتكلّم هنا على إدراك "بالمعيّة" وفي الوقت نفسه "بالفصل" لكي أبرز أن في هذا الـ *noein* لا يحدث شيء ما بالتتابع، أيْ لا يحدث في البداية جمع ثم بعد ذلك فصل، بل تنبثق الوحدة من هذه البنية الموحَّدة. ولهذا يُمكن أن نقول إن العقل في ماهيّته منشئ للوحدة. يعبّر أرسطو عن هذا الأمر في مؤلّفه **في النفس de anima** حيث يقول:

100 المرجع نفسه، E 4. 1027 ب 23 وما بعدها:
a. a. O., E 4. 1027 b 23 ff. [المؤلّف]

to de hen poioun, touto ho nous hékaston[101]: إنشاء الواحد، والوحدة عُمومًا، هو في كلّ مرّة المهمّة الداخلية للعقل. ترون أهميّة هذه المشكلة كلّها، حالما أشير إلى أن الـ *hén* تعيين ماهوي للكون عُمومًا. وحيث الـ *hén* هناك أيضًا الـ *ón*، لهذا تكمن هنا سلفًا إشارة أساسيّة إلى السؤال عن الكون.

لكن ما الذي يُدرَك في هذا الإدراك الجامع والفاصل؟ ما هو **الطابع الأساسي للمدرَك** وللقابل للإدراك بما هو كذلك وعلى العُموم؟ لا ينبغي تخمين الجواب عن هذا السؤال، بل إبصاره انطلاقًا من البنية الداخلية للـ *lógos apophantikós*، للـ *apóphansis*. فالـ *lógos apophantikós* له شكلان أساسيّان يقدّمهما أرسطو بإيجاز في بداية الفصل السادس من مؤلف **العبارة de interpretatione**: *katáphasis dé estin* [462] *apóphansis tinos kata tinos. apóphasis de estin apóhansis tinos apó tinos. epei de esti kai to hupárchon apophaínesthai hos me hupárchon kai to me hupárchon hos hupárchon kai to hupárchon hos hupárchon kai to me hupárchon hos me hupárchon, kai peri tous ektos de tou nun chrónous hosaútos*[102]: الإبانة إثبات ونفي، وهناك في هذا المقام إمكانيّات مختلفة لا ينبغي أن نهتم بها الآن بتفصيل، بل فقط بحيث نرى فيها **بروز سمة أساسيّة شاملة**: الإبانة هي إبانة ما هو قائم بوصفه غير قائم، وإبانة ما هو غير قائم بوصفه قائما، وما هو قائم بوصفه قائما، وما هو غير قائم بوصفه غير قائم (الحكم السالب صوريًا، الحكم الموجب صوريًا من حيث هما حكم موجب حقيقي، وحكم سالب حقيقي): ما هو قائم أو غير قائم بصفته كذلك أو ليس بصفته كذلك. وبعبارة أكثر كلّيّة: **الإبانة هي جعل الشيء القائم مرئيًا بما هو كذلك**. والحال أن قيام القائم كحضور، بل كحضور دائم، هو ما فهمه القدماء

101 أرسطو: في النفس، مرجع سابق. Γ6. 430 ب 5 والتي بعدها: Aristotelis De anima. a. a. O., Γ6. 430 b 5 f. [المؤلّف]

102 أورغانون أرسطو، مرجع سابق. في العبارة، الفصل السادس، 17 أ 25 وما بعدها: Aristotelis Organon. a. a. O. Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 6, 17 a 25 ff. [المؤلّف]

من كون الكائن. *apóphansis* هو جعل الكائن مرئيًا من حيث هو كائن بوصفه بالذات ما هو وكيف هو كلّ مرّة. ولا تنحصر إبانة القضيّة في القائم الآن بالذات، بل إن إمكانيّاتِ جعل الشيء مرئيًّا المذكورةَ تمسّ أيضًا الكائن خارج الزمان الراهن كلّ مرّة، ليس فقط *to nun hupárchein*[103]، بل أيضًا الكائن الماضي والمقبل.

أُجمل مرّة أخرى الخطوات الأخيرة من تأويلنا. عرضت بإيجاز كيف أن الطابع العامّ للـ *lógos apophantikós* هو أن يكون حقيقيًّا أو خاطئًا وبعبارة أصحّ إمكان أن يكون حقيقيًّا أو خاطئًا. ثُمّ انتقلنا إلى السؤال عن أساس إمكان أن يكون حقيقيًّا أو خاطئًا. ورأينا أن أساس هذا الإمكان هو أنَّ الـ *lógos* هو في ذاته *súnthesis*. ويمكن أن نوضح هذا الارتباط [463] على أفضل وجه إذا انتبهنا إلى ما يقوله أرسطو عن البنية الثنائيّة للـ *lógos*: وهي أن كلّ *lógos apophantikós* هو إمّا *katáphasis* أو *apóphasis*، أي إمّا إبانة مثبِتة وإمّا نافيّة، وهذا حُدِّد فيما بعد بشكل غير صائب إطلاقًا كحكم موجب وسالب. كلّ إثبات ونفي يتوقّف مسبقًا على ربط شيء ما مع شيء ما، بحيث إن أساس كون الحكم حقيقيًّا أو خاطئًا يكمن في الـ *súnthesis*، ثم يقول إنه يمكننا أن ننعت *súnthesis* بأنه *diaíresis* أيضًا. إذْ لكي يُمكن أن أربط شيئًا ما مع آخر يجب في الوقت نفسه أن أفصله، بحيث يكمن في كلّ إثبات *súnthesis* و*diaíresis*. وليس صحيحًا أنّ الإثباتَ، أنّ الحكمَ الموجب مثل "أ هو ب" يتكوّن بواسطة *súnthesis* فقط، وأنّ الحكمَ السالب "أ ليس ب" يتكوّن بواسطة *diaíresis*. بل الحكم الموجب هو في ذاته رابط-فاصل مثلما أن الحكم السالب فاصل-رابط، وبهذا فإن البنية الداخلية للـ *lógos* تعود إلى *súnthesis* و*diaíresis* اللتيْن زعمنا أنهما يتعلّقان بما حدَّدناه بوصفه بنية "من حيث". وبعد تثبيت خطاطة البناء الكلّي لبنية الـ *lógos* انتقلنا إلى السؤال عن ما الذي يُبِينه فعل الإبانة، بماذا تتعلق كلّ إبانة. وتبيَّن

---

103 المرجع نفسه، الفصل الثالث، 16 ب 9:
a. a. O., Kap. 3, 16 b 9. [المؤلِّف]

خلال ذلك أن كلّ إبانة هي إمّا إبانة قائمٍ بوصفه قائما، أو غير قائم بوصفه غير قائم، أو غير قائم بوصفه قائما، أو قائم بوصفه غير قائم. وكلّ هذه الأشكال تتعلق بالقائم من زاوية كيف هو قائم أو غير قائم، بالقائم ليس فقط كيف هو الآن بالذات قائم، بل أيضًا كيف كان أو سيكون قائمًا. لهذا فالإبانة هي *apophaínesthai* جعل الشيء أمامنا، وذلك من أجل رؤيته والإمساك به في الفهم، جعل القائم أمام نظرنا في كيفيّة قيامه. [464] ولكن قيام القائم يُفهم كحضور لشيء ما، وحضور شيء ما يُعتبر بالنسبة إلى القدماء وفيما بعد هو الدّلالة الحقّ لما ننعته بالكون. الـ *apóphansis*، أي الإنجاز الأساسي للـ *lógos*، هو جعْل الكائن أمامنا في كيف هو وما هو بوصفه كائنا. والقضيّة لا تنحصر في ما هو حاضر الآن، بل تتعلق أيضًا بما كان وبما سيكون.

و) تحديدٌ مُجمِلٌ لماهيّة القضيّة البسيطة وتحديدُ مكوِّناتها الفرديّة (*ónoma, rhema*)

لهذا يلخص أرسطو **تحديد ماهيّة القضيّة البسيطة** هكذا: *ésti the he men haple apóphansis phone semantike peri tou hupárchein ti e me huparchein, hos oi chrónoi diérentai*[104]: القضيّة البسيطة هي إذن إخراج أصوات تدلّ على شيء ما، وبالضبط تقول شيئًا ما تعنيه، بأن تتناول كون شيء ما قائمًا أو كونه غير قائم، وذلك بحيث تُفصَل الأزمنة - أي بتعبير نحوي الحاضر والماضي والمستقبل - في كلّ مرّة.

لا يُمكن أن نفهم ما يقوله أرسطو عن **المكوِّنات** المفردة للـ *lógos* إلا انطلاقًا من هذه البنية الموحَّدة للـ *lógos apophantikós*. وتحديدُ المكوِّنات هذا انتقل لاحقًا إلى المنطق والنحو، فمكوِّنات القضيّة هي، كما اعتدنا أن نقول، الموضوع والمحمول[105]. لكن أرسطو يحدِّد هذه المكوِّنات في البداية بشكل

---

104 المرجع نفسه، الفصل الخامس، 17 أ 22 وما بعدها: a. a. O., Kap. 5, 17 a 22 ff. [المؤلِّف]

105 Subjekt: موضوع، حامل. Prädikat: محمول.

آخر، يحدِّدها بوصفها *ónoma* و*rhema*. والمقياس المحدِّد للفرق بينهما هو دائمًا الزمان. وبعبارة أدقّ، أحدهما (*rhema*) يدلّ بالمعيّة على كونٍ في الزمان وبالضبط بصفته جوهريًا؛ أمّا الآخر (*ónoma*) فلا ترنّ فيه [465] هذه الدّلالة. تعني *ónoma*[106] اللفظ، الاسم، تعني ما يسمّي شيئًا ما. نقول نحن اللفظ الرئيس[107]، على الرَّغم من أن هذا التعبير قد لا يستقيم، لأن الفعل أيضًا يُمكن أن يلعب دور اللفظ الرئيس. فما هو إذن معنى *ónoma*، الاسم، أو بعبارة أفضل: اللفظ الذي يسمّي شيئًا ما؟ *Ónoma men oun esti phone semantike kata suntheken áneu chrónou, hes meden méros esti semantikon kechorisménon*[108]: التسميّة هي إخراج أصوات تدل بالتواطؤ من غير أن يُعنَى الزمانُ بما هو كذلك في التسميّة، إنها *phone semantiké* مركّب من الأصوات يدلّ دفعة واحدة، أيْ لا يدلّ أي جزء منه إذا أخذناه بمفرده على شيء ما. ويُبرز أرسطو هذه السمة الأخيرة اعتمادًا على الاسم اليوناني كالِبوس (*Kallippos*)، بالألمانية Schönpferd: فالمقاطع والأجزاء الفردية المكوِّنة للّفظ كلّه لا تدلّ لوحدها في هذا السِّياق على شيء، لأن الاسم الموحَّد له في ذاته دلالة موحَّدة أيضًا، هي أنْ يعني إنسانًا معيّنا يحمل هذا الاسم، في حين أن *kalos híppos* هو *lógos* لأن اللفظ يُمكن تحليله إلى الجملة das Pferd ist schön: الحصان جميل. فالأجزاء المفردة للـ *lógos* يدلّ كلّ منها إذا أُخذ معزولا على شيء. والأهمّ في تأويل التسمية هذا هو أن أرسطو يقول: التسمية تدلّ من غير زمان، ويتبيّن ماذا يفهم من ذلك انطلاقًا من التعريف المقابل للمكوِّن الثاني للـ *lógos*، أيْ من تعريف *rhema*[109]. يقول: *Rhema dé esti to prossemaínon chrónon, ou méros ouden*

---

106 من معانيها "اللفظ"، "الاسم".

107 Hauptwort، تعني في الألمانية حرفيًا اللفظ الرئيس.

108 المرجع نفسه، الفصل الثاني، 16 أ 19 والتي بعدها: .a. a. O., Kap. 2, 16 a 19 f [المؤلّف]

109 من معانيها "الكلمة"، "الفعل"، "القول".

semaínei chorís, kai éstin aei ton kath' hetérou legoménon semeion[110]: الكلمة، الفعل هو ما يعني الزمان مضافًا، هو ما ينتمي إلى ماهيّته أنْ يعني الزمان مضافًا، أي مضافًا إلى ما يُعنى في الفعل خارج الزمان؛ إنه دائمًا دلالة تدلّ عن طريق تعلُّقها بما يُتكلَّم عليه، فكلّ فعل يتعلّق تبعًا لدلالته الدّاخلية بشيء يدور عليه [466] الكلام، بشيء يوضع في أساس الكلام ككائن، كائن هو هكذا وهكذا. نرى إذن أن *rhema* يتميّز عن *ónoma* من خلال مقياس الزمان، وهنا تكمن رؤية حاسمة تمامًا على الرَّغم من أن أرسطو لم يتابعها. هذان جانبان ماهويّان يميِّزان الفعل: إنه يعني الزمان بالإضافة، ويتعلّق دائمًا في دلالته بشيء يدور عليه الكلام، بكائنٍ. وهذا يشير إلى أن كلّ وضع[111] للكائن يتعلق ضرورة بالزمان. بناءً على ذلك نسمّي الفعلَ في الألمانية لفظَ الزمان[112]. هذان هما الجانبان البنيويّان للـ *lógos* المهمّان بالنسبة إلى المشكلة التي سنصادفها فيما بعد.

إذا كانت إذن كلّ قضيّة إبانةً للكائن في ما **يكون** وكيف **يكون**، فإن الكلام يدور في هذا الكلام الخبريّ بالضرورة ودائمًا بشكل ما على **كون** الكائن، سواء على كونه الآن أو كما كان أو كما سيكون. فالكلام في القضيّة يدور على **الكائن في كونه**، وهذا يجد تعبيره اللغوي في "يكون ist"، لكن حتى عندما يغيب هذا - "السبّورة في وضع غير ملائم"، "يحلّق الطائر مبتعدا"[113] - فإن *rhema*: الفعل يقوم كلّ مرّة ليس في صورة زمنيّة معيّنة وحسب، بل مع هذه يَدُلُّ سلفًا بالمعيّة على أن ما يدور عليه الكلام له **كون في الزمان**.

---

110 المرجع نفسه، الفصل الثالث، 16 ب 6 وما بعدها:
a. a. O., Kap. 3, 16 b 6 ff. [المؤلّف]

111 Setzung: وضع. وضع شيء ما يعني تمثله بوصفه كائنًا.

112 Zeitwort.

113 في الجملة die Tafel steht ungünstig، وكذلك في الجملة der Vogel fliegt weg لا وجود للّفظ "ist يكون".

ز) الربط (*súnthesis*) بما هو دلالة "يكون ist" في القضيّة

تكون القضيّة في إبانتها مُثبتةً أو نافيةً وتكون أيضًا في كلّ حالة كاشفةً أو حاجبةً، ما يُكشَف أو يُحجَب في كلّ مرّة هو الكائن من حيث إنه هكذا وهكذا أو ليس هكذا وهكذا. وهذا الشكل من الكلام يتكلّم دائمًا على الكائن، لكن في الوقت نفسه يكون الكلام دائمًا على **الكون** - يكون ist - أيضًا. ولا يدور الكلام في القضيّة - عادةً - **حول** الكون، لكن مع ذلك **عن الكون**[114]، عن الكائن: كيف هو في كونه. وقد عبّر اليونان عن ذلك بشكل حادّ كما يلي: يدور الكلام في القضيّة على *ónta hos* [467] *ónta*، على الكائن كما هو في كلّ مرّة بصفته كائنًا، على الكائن بالنظر إليه هو نفسه. ونقول في البداية مع ازدواجٍ واعٍ في الدلالة: يدور الكلام على الكائن من حيث هو كائن. وفي الوقت نفسه يتحدّث أرسطو في سياق ميتافيزيقي مركزي عن اعتبار يتعلّق بـ *on he ón*، وهو ما يُمكن أن نعبّر عنه مرّة أخرى صوريًّا قائلين: الكائن من حيث هو كائن. ففي الحالة الأولى أكون متجهًا نحو الكائن نفسه؛ أبقى عند خاصيّاته؛ أما في الحالة الثانيّة، عندما أعتبر الكائن بصفته كائنًا، فلا أبحث في خاصيّاته، بل أعتبره بصفته **كائنًا**، بالنظر إلى أنه يتعيّن من قِبل **كونه**، أعتبره بالنظر إلى كونه. المعنيُّ في القضيّة هو الكائن، وهو ما يستهدفه الكشف والحجب. ومع ذلك يُفهم الكون ويُعنى بالمعيّة، ليس عرَضًا ولاحقًا، بل بالذات في ما يكشف، مثلًا "يكون الثلج متغيّرًا". تلعب "**يكون**" هنا دورًا مركزيًّا. وبناءً على ذلك يتبيّن أنّ "يكون" هو جانب بنيوي جوهري في القضيّة، وهذا ما تعبِّر عنه التسمية التي أعطاها المنطق لـ "يكون". "يكون" هو من زاويةِ نظريةِ اللغة الرابطةُ copula أو الصلة nexus، ما يربط الموضوع والمحمول. لكن ما هو لغوي له في ذاته دلالة، فما الذي يُعنى في ذلك؟ أين نجد المعنيَّ؟

---

114 في العادة، أي خارج مجال الفلسفة، لا يدور الكلام حول الكون über das Sein، أي لا ينصب على الكون تيمائيًّا، لا يكون الكون هو التيمة، ومع ذلك فهو يدور عن الكون vom Sein، أي يلامس الكون من غير أن ينصب عليه بشكل مباشر وتيمائي.

نسجل ما قد قدّمه لنا إلى الآن تأويل الـ *lógos apophantikós* : *súnthésis* و*diaíresis* بوصفهما شرطًا لإمكان *aletheúein* و*pseúdesthai*، وهذا كلّ مرّة في شكل *katáphasis* أو *apóphasis*. وكلّ هذا يتأسس في *noein*، في إبانةٍ مدرِكة، وذلك - كما اتضح - في إبانةٍ للـ *hupárchon*، للكائن، وبالضبط في أزمنة مختلفة. وأخيرًا يتبيّن في كلّ هذا التصرّف المدرِك المبِين إزاء الكائن في الكلام فهمٌ موجّهٌ لـ "يكون"، أي للكون (وليس للكائن وحده). **فإلى أين ينتمي هذا "الكون"**؟ ما موقعه داخل مجموع بنية الـ [468] *lógos*. ما علاقته على الخصوص بالبنية الأساسيّة التي تعرّفنا عليها، أي بـ *súnthesis* و *diaíresis*، بـ "من حيث"؟ ما شأن "يكون"، ما شأن الرابطة؟

في البداية ليس من نافل القول أن نؤكّد بأننا - وإن بدا أنّ مشكلة معنى "يكون" لا تلفت الانتباه - أمام موضع حاسم، وذلك بمعنى مزدوج: 1. تبيَّن سلفًا بوجه عامّ أن الـ *lógos* بالمعنى الواسع للكلام واللغة، بصفته مميِّزًا للإنسان، له على ما يظهر علاقة مع **العالم**، ما دام **تشكيل العالم** هو أيضًا مميِّز للإنسان، بل وينطوي في ذاته على إمكان اللغة. فمع العالم يكون هناك تصرّف إزاء الكائن من حيث هو كائن. وحيث يكون الكائن متجليًا على هذا النحو يُمكن تناوله من حيث هو ما يكون أو لا يكون أو كان أو سيكون. ويمكن أن يقال **الكون** عن الكائن في **تعدّد** غريب. والقضيّة البسيطة تعبِّر من خلال "يكون" عن هذا الأمر بالذات، عن أنَّ الكون يُمكن أن يقال في الـ *lógos*، في اللغة وبذلك داخل تشكيل الإنسان للعالم. ومن هنا نفهم لماذا أمكن أن تحتل القضيّةُ، بحكم أنها تحمل "يكون" بشكل بارز، دلالةً مركزية بالنسبة إلى الميتافيزيقا التي تسأل عن الكون. ولهذا السبب أيضًا، أيْ لأن الـ *lógos* الذي يتميّز بواسطة "يكون" له دلالة مركزيّة ميتافيزيقيًّا على ما يظهر، فإن الموضع الذي **نحن** أمامه الآن حاسم بمعنى ثانٍ: 2. يجب أن نسأل وأن نوضِّح هل يحقّ للقضيّة، لأنَّ فيها يظهر "يكون" ويظهر الكونُ بشكل بارز، أن تطالب بقيّادة السؤال عن الكون وعن ماهيّة العالم وغيرهما، أم أنه يتعيَّن أن نرى **بعكس ذلك** أن هذه الصّورة البارزة للكون، لـ "يكون"، على الرَّغم من أنها تتضمن بشكل مشروع وضروري الكونَ

بوصفه متجلّيًا، إلا أن هذا التجلّي ليس هو التجلّي الأصلي. وبإيجاز، يُحسَم أمر الميتافيزيقا في الموقف من مشكلة الرابطة، في كيفيّة معالجتها وترتيبها داخل الكلّ. [469] نعرف أنّ الميتافيزيقا منذ أرسطو تتوجّه في معالجتها لمشكلة الكون على ضوء "يكون" المنتمي إلى القضيّة، وأنّنا أمام مهمّة جبّارة هي أنْ نقلب هذا التقليد من الأساس، وهذا يعني في الوقت نفسه أنْ نبرز حدود مشروعيّته. ومن هنا تستخلصون الدلالة البعيدة المدى لهذه المشكلة الخاصّة في الظاهر المتعلّقة بالسؤال الجاف عن معنى "يكون" في الجملة.

قبل أن نبسط هذه المشكلة نسقيًّا من زاوية المنظورات التي تهمّنا نريد في البداية أن نعرف مرّة أخرى ما مدى رؤية أرسطو هنا، وهل لفت انتباهَه في القضية "يكون" الغريب هذا. سأحاول أن أؤوّل بإيجاز كيف تصوّر أرسطو "يكون" والكونَ، حتى تقدِّرون أيضًا في ضوء ذلك كيف أمسكت هذه التأويلات البسيطة للقدماء، التي لا علاقة لها بتاتًا بالثرثرة الفلسفيّة للكتَبَة اليوم، بالمشكلات الأكثر مركزيّة بثقة وقوة لا نبلغهما نحن الأخلاف أنفسنا.

نريد في البداية أن نترك أرسطو نفسه يقدم لنا جوابًا عن السؤال عن موقع "يكون" في الـ *lógos* وعن معناها بالضبط صاغه في بحثه في **العبارة de interpretatione**، نهاية الفصل الثالث: *Auta men oun kath' heauta legómena ta rhémata onómatá esti kai semaínei ti (hístesi gar ho légon ten diánoian, kai ho akoúsas erémesen), all ei éstin e mé, oúpo semaínei oude gar to einai e me einai semeión esti tou prágmatos, oud' an to on eípes auto kath' heauto psilón. auto men gar oudén esti, prossemaínei de súnthesín tina, hen áneu ton sugkeiménon ouk ésti noesai*[115]: يقول أرسطو هنا في ترجمة هي في الوقت نفسه شرح: عندما ننطق الألفاظ الزمانيّة[116] في ذاتها ولذاتها، أي بدل أن نقول "الطائر

---

115 المرجع نفسه، الفصل الثالث، 16 ب 19 وما بعدها: a. a. O., Kap. 3, 16 b 19 ff. [المؤلّف]

116 Zeitworte، الأفعال.

يحلِّق" نقول فقط "التحليق"، فإنها تكون ألفاظًا أساسيّة[117]، أي تسميّات، "التحليق"، "الوقوف"، وتدلّ على شيء ما. ذلك أن [470] من يقول هذه الكلمات أو ينطقها - التحليق - في ذاتها ولذاتها *histesi ten diánoian*: يوقف التفكير الذي هو عادة دائمًا تفكير **عابر**[118]، متحرِّك في صورة القضيّة: هذا وهذا هو هكذا وهكذا، (ولهذا يسمِّي أرسطو التفكير المصدر للقضيّة والحكم أيضًا *dianoein* التفكير العابر الذي يتقدّم من الواحد إلى الآخر). أما عند مجرّد التّسمية فلا أنتقل من واحد إلى آخر، بل إن التفكير يمكث لدى شيء ما ويبقى خلال ذلك واقفا، إنه يعني المسمّى نفسه. التفكير هنا لا يجري. وبموازاة ذلك فإن من يسمع هذه الكلمات يتوقّف (*erémesen*)، يسكن لدى ما سُمِّي، لا يسير نحو آخر كما يحدث عندما يسمع "أ هو ب". وبذلك فإن التسميات، إذا أُخذت لذاتها، ليست بالتأكيد عديمة الدّلالة، ومع ذلك فهي لا تدلّ بعدُ، لا تعني بعدُ أن المسمّى "التحليق" كائن أو غير كائن. والألفاظ التي تُستعمل في هذه التسميات لا تقول عن شيء ما إنه يكون محلِّقًا أو إنه يحلِّق. لكن ماذا ينقص هنا عندما يُستعمل الفعل في شكل التسمية فقط كاسم ولفظ رئيسي[119]، كأنْ نقول "تحليقٌ" مثلما نقول "عصفورٌ" بالمقارنة مع "يكون محلِّقًا"[120]؟ ماذا تعني "يكون" هذه التي تنضاف أو يُمكن أن تُنطَق في صيغة الفعل؟ يقول أرسطو في البداية سلبًا: الـ *einai* و*me einai*، هذا الكون وعدم الكون لا يدلّ بتاتًا على *pragma*، على كائن هو هكذا وهكذا، على أمر، أو شيء، وذلك حتى عندما تقول وتسمّي كونَه كائنًا في ذاته بشكل عارٍ تمامًا لذاته. ذلك أن الكون في ذاته هو لاشيء (*auto men gar oudén esti*؛ الكون والعدم هما الشيء نفسه)، وهذا يعني هنا: **ليس الكون كائنًا**، ليس شيئًا ولا خاصيّة شيئيّة، ليس شيئًا قائمًا. لكنه مع ذلك يدلّ على أمر ما؛ إذْ عندما أقول "يكون" و"لا يكون"، فإنني أفهم هنا شيئًا ما. لكن

---

117 Hauptworte، الأسماء.

118 Durchdenken، هنا بمعنى تفكير عابر، أي يتحرّك وينتقل من شيء إلى آخر.

119 Hauptwort.

120 ist fliegend.

ماذا تعني *to einai*؟ في البداية الدلالة هي هنا دلالة تنضاف بالمعيّة، وبالذات **تأليف معيَّن**، *súnthesin tina*، ربط، توحيد، وحدة. لكن هذه الوحدة، أي [471] الكون، لا يُمكن أن تدرَك وأن تُفهَم بدون *sugkeimena*، بدون ما يقوم في جمْع، بدون **ما يقوم معروضًا في جمْع**، ما يُمكن أن نعنيه من حيث هو مجموع.

نستخلص من هذا التأويل الوجيز، لكن الأساسي لدلالة الكون في صورة "يكون" لدى أرسطو، ثلاثة أمور: 1. الدلالة الموجِّهة لـ "يكون" هي أنه **يدلّ بالإضافة إلى آخر**. إنه لا يدلّ بشكل مستقل مثل تسميّة شيء ما، بل تتعلق سلفًا دلالة الكون و"يكون" في وظيفتها الدلالية بوصفها كذلك بما هو كائن. 2. في دلالته بالإضافة يدلّ "يكون" على **تأليف**، على **ارتباط**، على **وحدة**. 3. **لا تدلّ** "يكون" على *pragma*، على أمر أو شيء.

بعد ذلك بقرون أعطى كانط "يكون" هذه الدلالةَ بالضبط، ربما من دون أن يعرف هذا المقطع الأرسطي، لكن تحت قيادة التقليد الذي فهمه بالطبع في تأويله هذا للرابطة بشكل أعمق. تناول كانط الكون عُمومًا و"يكون" أي الرابطة على الخصوص في موضعيْن. 1. في مؤلَّف صغير ينتمي إلى المرحلة المسمّاة قبل النقديّة يعود إلى سنة 1763 عنوانه **الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله**. 2. في **نقد العقل المحض** (1781، 1787)، وبالضبط في النظريّة الترسندنتاليّة للعناصر، الجزء الثاني (المنطق الترنسندنتالي)، القسم الثاني (الجدل الترنسندنتالي)، الكتاب الثاني (في الاستنتاجات الجدليّة للعقل المحض)، الجزء الرئيس الثالث (مثال العقل المحض)، المقطع الرابع (امتناع دليل أُنطولوجي على وجود الله)، A 592 وما بعدها، B 620 وما بعدها. يتكلّم كانط على "يكون" وعلى الكون في "نقد العقل المحض" في نفس سياق المؤلَّف الأول.

يتطابق تأويل كانط مع تأويل أرسطو، وذلك في الجانبين الرئيسين حيث يقول كانط مثل أرسطو: ليس الكون تعيينا لشيء، أو بتعبير كانط: ليس الكون محمولًا واقعيا reales Prädikat. "واقعي" تعني [472] هنا: لا ينتمي إلى res،

إلى شيء[121]. ويقول أيضًا: عندما يُستعمل الكون في القضية بمعنى "يكون"، فإنه يلعب دورَ مفهومٍ للربط، للتأليف أو، كما يقول أيضًا respectus logicus، دورَ علاقةٍ منطقيةٍ، أي تابعة للـ lógos ومؤسَّسة فيه. في الفقرة الأولى من مؤلَّف 1763 يحمل البحث عنوان "في الوجود Dasein[122] عُمومًا"[123]. ويفهم كانط هنا من Dasein ما نسمّيه كون الشيء قائمًا، وجوده[124]، بمعنى أن الوجود Dasein "ليس البتة محمولا أو تعيينا لأيّ شيء"[125]. وفي الفقرة الثانية يقول كانط: "مفهوم الوضع[126] بسيط تمامًا وهو متطابق مع مفهوم الكون عُمومًا"[127]. يقول كانط إذن: الكون يعني الوضع، أو بعبارة أفضل كون الشيء موضوعًا[128]. ثُمّ يقول: "والآن يُمكن أن يوضع شيء ما بالنسبة فقط، وبعبارة أفضل: يُمكن أن تفكَّر علاقة (respectus logicus) شيء ما بوصفه خاصية بشيء؛ وفي هذه الحالة فالكون، أيْ وضع هذه العلاقة، ليس سوى مفهوم للربط في حكم"[129]. ما يعبِّر عنه كانط هنا هو الـ *súnthesis* الذي ينتمي عند أرسطو إلى الـ *lógos*. "أما عندما

121 ترجمنا هذه الجملة كما وردت في النص، ويظهر لي أنّ هناك خطأً في تركيب الجملة. لهذا يستحسن أن نقرأ الجملة كما يلي: "ليس واقعيا تعني هنا لا ينتمي إلى res، إلى شيء"، أو أيضًا "واقعي تعني هنا ينتمي إلى res، إلى شيء".

122 Dasein، تعني عند كانط الوجود الفعلي لشيء ما، كون شيء ما قائمًا vorhanden بتعبير هايدغر.

123 كانط: الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله. مؤلفات إيمانويل كانط. أعدها للنشر إرنست كاسيرر. المجلد الثاني، برلين 1922. ص. 74 وما بعدها:
Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes. Immanuel Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Bd. 2. Berlin 1922. S. 74 ff. [المؤلِّف]

124 Existieren، هنا بالمعنى التقليدي لا بمعنى هايدغر.

125 المرجع نفسه، ص. 76:
a. a. O., S. 76. [المؤلِّف]

126 Position, Setzung، يستعلهما كانط معًا ويعنيان الوضع.

127 المرجع نفسه، ص. 77:
a. a. O., S. 77. [المؤلِّف]

128 Gesetztheit، كون الشيء موضوعًا، أي متمثلًا بوصفه كائنًا.

129 المعطيات نفسها:
Ebd. [المؤلِّف]

لا توضع هذه العلاقة فقط، بل يوضع الشيء نفسه في ذاته وأمام ذاته، فإن هذا الكون Sein يعني الوجود Dasein"[130]. عندما أستعمل "يكون" ليس بمعنى الرابطة، بل كما في القضيّة "الله يكون Gott ist"، فإن الكون يعني Dasein، يعني الوجود. "هذا المفهوم بسيط جدًّا بحيث لا يُمكن أن نقول شيئًا يبسّطه، سوى التحلّي بالحذر من أن يُخلط مع علاقات الأشياء بخاصياتها. وإذا اقتنعنا بأن معرفتنا بأكملها تنتهي أخيرًا إلى مفاهيم لا يُمكن تحليلها، فإننا سندرك أيضًا أنه [473] يُمكن أن تكون هناك بعض المفاهيم التي تكاد لا تقبل التحليل، وذلك عندما تكاد السّمات لا تكون أوضح أو أبسط من الشيء نفسه. وهذا هو الحال بالنسبة إلى تفسيرنا للوجود Existenz. أعترف طواعيّة أن هذا التفسير لا يوضح مفهوم المفسَّر إلا بدرجة صغيرة جدًّا. لكن طبيعة الموضوع مقارنةً مع قدرات فهمنا لا تسمح أيضًا بدرجة أعلى"[131]. يجب أن يبقى إيضاح مفهوم وماهيّة الكون عند هذا التحديد: كون = وضْع، أو كون بمعنى "يكون" = علاقة[132].

لكن ما يجب الآن أن يشغلنا هنا ويلفت انتباهنا بوجه خاصّ هو أن جانبًا بنيويًّا من الـ *lógos*، جانب "يكون"، جانب الرابطة له بحسب تأويل أرسطو طابع *súnthesis*، وقد رأينا سابقا أن إمكان أن تكون القضيّة حقيقيّة أو خاطئة (aletheúein و pseúdesthai)، ومن ثَمّ إمكان الخاصّيّتين الأساسيّتين للقضيّة،

---

130 المعطيات نفسها:
Ebd. [المؤلّف]

131 المرجع نفسه، ص. 77 والتي بعدها:
a. a. O., S. 77 f. [المؤلّف]

132 هناك استعمالان للفعل sein وبالتالي لـ ist في اللغة الألمانية. فهو يُستعمل كرابطة وبذلك يكون أداة للربط بين الموضوع والمحمول، وبواسطة هذا الاستعمال نضع خاصّية أو محمولا بالعلاقة مع الموضوع، بالنسبة إلى الموضوع. أمّا إذا لم تُستعمل كرابطة، أي لم تضع صفة أو محمولا بالعلاقة مع موضوع أو بالنسبة إلى موضوع، بل وضعت الشيء نفسه، فإنها تأخذ معنى Dasein. عندما نقول Gott ist فنحن نعني أن الله موجود أن له Dasein، إننا هنا نضع الله بشكل مطلق، نتمثله بوصفه موجودا بالفعل. أما عندما نقول Gott ist allwissend: الله عليم بكلّ شيء فنحن نربط صفة العلم بالله، نضع العلم بالنسبة إلى الله، أي بالعلاقة معه.

يعود أيضًا إلى الـ *súnthesis*. وهكذا يُطرح السؤال: هل هذا الـ *súnthesis* الذي تكمن فيه ماهيّة الرّابطة هو نفسه الـ *súnthesis* الذي يتأسّس عليه عُمومًا الإمكان الداخلي للـ *lógos*؟ وإذا كان الأمر هكذا، فهل ينتمي أيضًا الـ *diaíresis* إلى الـ *súnthesis* الذي يخصّ الرّابطة؟ وإذا كان "الكون" ربطًا، فإنه أيضًا فصل، فماذا يعني الكون عُمومًا حتى تخصّه تعيينات الربط والفصل نفسها؟ ومن أين تنبع هذه التعيينات؟ هكذا تقود نظرية الـ *lógos* مباشرة إلى أكثر المشكلات مركزيّة في الميتافيزيقا. لكن لا توجد أمامنا - كما يعتقد كانط - مفاهيم أخيرة تقاوم الاستمرار في تحليلها.

[474] ح) تأويلات ممكنة للرابطة: ما يكون[133] شيءٌ ما؛ أنّه يكون[134]؛ أنّه يكون حقيقيًا[135]. تعدّد هذه الدّلالات من دون تمييز بينها هو الماهيّة الأوليّة للرابطة

على الرَّغم من أن نظرية أرسطو بالذات عن الـ *lógos apophantikós* صارت وظلّت مرجعيّة بالنسبة إلى التقليد المنطقي اللاحق، فإن النظريّات اللاحقة والمتأخّرة تختلف عن بعضها في نقط متعدّدة، وبالتحديد في تصوّر **الرابطة**، في تصوّر "يكون". ولا يُمكن هنا أن نناقش بتفصيل حتى أكثر النظريات أهميّة، على الرَّغم من أن ذلك مفيد جدًّا. لكننا نريد أن نشرح **التأويلات الممكنة للرابطة** على ضوء مثال ملموس، ليس لكي نثبت أن آراء الفلاسفة تختلف دائمًا وفي كلّ شيء، بل لكي نسأل: هل يعود هذا التعدّد في النظريّات إلى الصدفة أم ينبع من ماهيّة ما تعالجه؟ هل يعود هذا التعدّد إلى "يكون" نفسه؟ وهل هو في ذاته متعدّد الدلالة؟ وهل تعدّد دلالته هذا ضروريّ، وأين يكمن أساسه؟ إذا تقصّينا هذه الأسئلة بالشكل اللائق، فسنعود بفهم صافٍ إلى المشكلة الرئيسة: ما علاقة

---

133 Wassein.

134 Dasein.

135 Wahrsein.

"يكون" بالبنية الكلّيّة للـ *lógos apophantikós* وبما يشرطه، بالـ *súnthesis* والـ *diaéresis*، بـ "من حيث" (الكون و"من حيث")؟

نحاول في البداية أن نشرح **تعدّد التأويلات الممكنة للرابطة** على ضوء مثال بسيط من دون أن نستند إلى تأريخ مفصّل للنظريّات المختلفة. نختار مثالًا القضيّةَ: "هذه السبّورة تكون سوداء"[136]. ما شأن "تكون"؟ على ماذا تدلّ وماذا تعني؟ ما **دلالتها**؟ بالنسبة إلى تساؤل **ساذج** تمامًا ينحو منحى الفهم العامّي مثلًا يبدو واقع الأمر هكذا: لدينا الجملة المنطوقة: "هذه السبّورة تكون سوداء"، وهنا يتبيّن أنَّ "يكون" يرِد بين لفظة الموضوع[137] ولفظة المحمول[138]، وذلك بحيث [475] يربط الواحد بالآخر. "يكون" يقوم بوظيفة "الربط"، لهذا يسمّى الرابطة[139]. وتسمية "يكون" هذا رابطةً ليست تسمية بريئة، بل هي تأويل معيَّن له، وذلك على أساس وظيفة اللفظة في مركّب الجملة. وهنا في البداية لا يُسأل عن ما يدلّ عليه "يكون" والكون، بل يُسأل عن دلالة "يكون" بمعنى الوظيفة التي يقوم بها "يكون"، ما شأنه في مركّب الجملة؟ إذا أخذ المرء الجملة الخبريّة على هذا النحو باعتبارها مركّبًا من الكلمات نجده أمامنا، فإنّ "يكون" يبدو بالفعل كرابطة. لكن عندما يقول أرسطو وكانط *einai* و"يكون" هو *súnthesis* ومفهوم للرّبط، فإن هاهنا يكمن سلفًا في الوقت نفسه ما هو أكثر من تحديد "يكون" بالنظر إلى موقعه كلفظة في مركّب الألفاظ الذي يكوِّن الجملة. "أكثر" - ومع ذلك، عندما يؤخذ "كربط"، فإن التوجّه بالذات يكون أيضًا **بالمعيّة** على أساس الوظيفة اللغويّة للّفظ. وهكذا يعني "يكون" مثل الكون ارتباطًا، يعني "يكون": شيء ما مرتبط مع، في علاقة مع (respectus logicus). وإذا كرّرنا الجملة: "السبّورة تكون سوداء"، فيجب بحسب هذا التأويل أن نعتقد أن

---

136 diese Tafel ist schwarz.

137 Subjektwort، اللفظ الذي يدلّ على الموضوع أو الحامل.

138 Prädikatwort، اللفظ الذي يدلّ على المحمول.

139 Kopula.

السبّورة والسواد مرتبطان. فكون السبّورة سوداء يدلّ على **ارتباط** "سوداء" مع "السبّورة".

هل نعني ذلك عندما ننطق بهذه الجملة تلقائيًّا؟ نعم ولا. نعم - ما دمنا نعني كون السبّورة سوداءَ. لا - ما دمنا عند النطق بالجملة وفهمها في الحياة اليوميّة لا نفكّر صراحةً في ارتباطهما بما هو كذلك. ونجد مباشرةً أن تأويل "يكون" على أنه يعني ارتباطًا مصطنعٌ ومبالغ فيه. وهذا يعود جزئيًّا - بغض النظر عن التوجّه الفعلي على أساس المنطق الصّوري الذي هو موضع سؤال - إلى أن الجملة المنتقاة كمثال عُمومًا هي ربما كمثال مصطنعة ومستهلَكة جدًّا، وهي جملة يندر بل ويُستبعد أن ننطقها - هنا في القاعة - انطلاقًا من كينونتنا الواقعيّة المباشرة. [476] وهذا يصح بالأوْلى عن الجملة: "السبّورة في وضع غير مناسب". ربما نطقتم أنتم سابقًا أو نطقت أنا - وإن في سكون - بهذه الجملة. وهنا - عندما ننطق تلقائيًّا بهذه الجملة مع أنفسنا - لا نفكّر في ارتباط السبّورة بوضعها غير المناسب. السبّورة قائمة في وضع غير مناسب.

في كلّ هذه التأويلات نبقى ملتصقين جدًّا بالصيغة اللغوية للجملة المنطوقة ولا ننتبه إلى ما نعنيه مباشرة. وعليه لا يُمكن أن نفهم دلالة "يكون" الحقّ إلا عندما ننظر إلى ما يُفهم منه مباشرة، علمًا بأننا في البداية لا ننازع في أنَّ "يكون" له في نهاية التحليل علاقة بالتأليف والربط. وإذا عدنا إلى المثال الأوّل: "السبّورة تكون سوداء"، وحاولنا أن نفهمه بناءً على ذلك مباشرةً، فإنه يغلب علينا أن نفهم "يكون" (الكون) على نحو آخر: فأيُّ كون يعبّر عنه "يكون"؟ واضح أنه يعبّر عن **ما تكون**[140] السبّورة، عن **ما-تكون** الخاص بها. ما يكون شيء ما نعبّر عنه أيضًا بأنه ماهيّته. لكن هل نقول في الجملة "السبّورة تكون سوداء" ماهيّةَ السبّورة، ما ينتمي إلى سبورة من حيث هي كذلك وبعامّة؟ أبدًا. قد يُمكن ويمكن أن تكون السبّورة أيضًا سبورة، أي أن تكون هذا الشيء

140 Was-sein.

للاستعمال وهذه الأداة لليد، لو كانت بيضاء؛ ينبغي فقط في هذه الحالة أن نكتب بطباشير أسود أو أزرق. فلاستعمال شيء ما سبورةً، لإمكان أن يكون سبورة، ليس من الضروريّ أن يكون أسودَ. وهكذا ففي الجملة المذكورة لم نقل ما تكون السبّورة في ماهيّتها، لكن مع ذلك قلنا شيئًا ما تكونه السبورة، قلنا كونَها **هكذا وهكذا**. كون الشيء هكذا وهكذا لا يتطابق مع ما هو (مع ماهيّته). لكن هناك جملًا مبنيّةً لغويا بنفس الشكل تمامًا وتعبّر عن مثل ذلك: الدائرة مستديرة[141]. إذا تنبهنا لهذا الفرق ونظرنا في الوقت نفسه إلى الإمكانيّتين معًا لقول ما يكون شيءٌ ما وفهمناهما معًا بصفتهما **ما يكون** شيء بالمعنى الواسع (وهو ما لا يعني بالضرورة الماهيّةَ)، فإننا سنرى أن الأطروحةَ التي تدعي أنّ "يكون" [477] يعني ما يكون الشيء في هذا المعنى الواسع تصيب بشكل أفضل دلالة "يكون" الأوليّة. وعليه فهذا التأويل يقدّم دعامة أمتن لتأويل الرابطة تأويلا أبعد مدًى. هكذا بسط الفيلسوف الإنجليزي هوبس (Hobbes) نظريّة عن الرابطة لها أهميّة خاصّة في تاريخ المنطق. يقول بشكل عامّ تمامًا: oratio constans ex duobus nominibus[142]: اللّوغوس هو شيء ما يتكوّن من لفظتين. ويقول: nomina [copulata] quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei[143]: الـ copulatio – الرابطة – تقود التفكير والعنْيَ نحو شيء واحد عينه. لا يربط "يكون" ألفاظًا فقط، بل يركّز دلالتَها على كائن واحد عينه. فليست الرابطة مجرّد ربط بين الألفاظ، بل تتدخّل في دلالة ألفاظ القضيّة وتنظمها بالنظر إلى

141 der Kreis ist rund.

142 طوماس هوبس: عناصر الفلسفة، الجزء الأول: في الجسم. القسم الأول أو المنطق، الفصل الثالث 2. الأعمال الفلسفية الكاملة بحسب الطبعة اللاتينية، أصدرها ج. مولسوورث، لندن 1839 وما بعدها، المجلد الأول، ص. 27:

Th. Hobbes, Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore, pars prima, sive Logica. Cap. III., 2. Opera philosophica, quae latine script, omnia. Hg: G: Molesworth. London 1839 ff. Bd. 1, S. 27. [المؤلّف]

143 المرجع نفسه الفصل الثالث، 3، ص. 28:
a. a. O., cap. III, 3, S. 28. [المؤلّف]

شيء واحد، إنها تجعلها مترابطة بهذا المعنى الأعمق. وبهذا فهي تنجز شيئًا خاصًا في البناء الداخلي للّوغوس. يقول هوبس: **copulatio** autem cogitationem inducit causae propter quam ea nomina illi rei imponuntur[144]: إن الرابطة إذْ تركّز بشكل خاصّ دلالة المحمول والموضوع على الشيء الواحد عينه هي السبب الذي يجعل الأسماءَ الموضوعة بجانب بعضها تعني الشيءَ عينه. فليست الرابطة علامة على مجرّد ربطٍ، بل إنها تشير إلى **ما** يتأسس فيه الارتباط. وأين يتأسّس؟ في **ما** يكون الشيء، في quid (ما) المنتمي إليه، في الماهيّة quidditas الخاصّة به. وكيفما كان موقفنا في تفاصيله من هذه النظريّة التي تطرح من زاوية أخرى صعوبات كبيرة، فالمهمّ فيها أنها تُظهر كيف أن دلالة "يكون" تحيل - مؤسِّسةً إيّاه - على الكائن بما هو كذلك (السبّورة السوداء) الذي تنصبّ عليه القضيّة، وتعني هذا كأساسٍ لتلازم المترابط في الجملة. [478] تحيل دلالة "يكون" على الكائن من حيث هو كذلك، في ما هو، **في ماهيّته وفي كونه هكذا.**

تأويل "يكون" بمعنى ما يكون شيءٌ ما الذي ناقشناه الآن يشير باتجاه تأويل آخر لـ "يكون" يتعلّق، على الرَّغم من أنه أحادي، بأمر حاسم. إذا أخذنا قضيّة يقال فيها ما يكون الشيء بمعنى الماهيّة كما هو في القضيّة: "الدائرة تكون مستديرة"، فيمكن أيضًا تأويل هذه الجملة على النحو التالي: "نفهم من الدائرة شيئًا مستديرا"، وهذا ينبغي أن يعني: "لفظة الدائرة تدلّ على شيء مستدير". فلا يعني "يكون" الآن ما يكون الكائن المعنيّ في دلالته في ذاته، بل يعني "يكون": "تدل اللفظة على" - "الدائرة تكون": "لفظة الدائرة **تدل على**". ويتبيّن ضيق هذا التأويل في أنه لا يلائم البتّة مثالنا. "السبّورة سوداء" - هنا لا نريد بالتأكيد أن نقول: "لفظة السبّورة تدلّ على كون شيءٍ أسودَ". بل لا يصح هذا التأويل حتى عن القضيّة: "الدائرة مستديرة". ومع ذلك فهذا التأويل ليس ممتنعًا بشكل تامّ، لأن قضيّة مثل "الدائرة تكون مستديرة" يُمكن بالفعل أن

144 المعطيات نفسها:
Ebd. [المؤلّف]

نفهمها ليس فقط بدون وساطة ومباشرةً باتجاه الكائن الذي يُعنى فيها، بل أيضًا بالعلاقة مع الجملة نفسها كجملة أو باتجاه الألفاظ المستعملة فيها. "الدائرة" - مستديرة؛ ليست تيمتنا الآن ما يعنيه موضوع القضيّة نفسه، بل لفظة الموضوع كلفظة تدلّ وتعطي القضيَّةُ دلالتَها. "الدائرة مستديرة"، "الدائرة تعني شيئًا مستديرًا"، "لفظة الدائرة تدلّ على..." على الرَّغم من أن هذا التأويل يبدو مصطنعًا، فإنه لعب دورًا كبيرًا في المنطق تحت عنوان **النزعة الاسميّة**. إنه يتوجّه أوليًّا على ضوء طابع الكلمة والدلالة في الجملة وليس على ضوء ما تعنيه الجملة نفسها، ليس على ضوء علاقتها مع الكائن نفسه.

لكن لنعد مجدَّدًا إلى مثالنا: "السبّورة تكون سوداء". "يكون" يعبِّر عن كون السبّورة هكذا [479] وهكذا ويعنيه، لكن ليس أيّ سبورة كيفما كانت، مثلًا سبورة أتصوّرها الآن بالذات في الخيال لكنها ليست قائمة، وليس أيضًا سبورة ربما كانت قائمة سابقًا في مكان ما ولم تعد الآن قائمة، بل إنّ السبّورة **القائمة** بالذات هنا والآن "**تكون**" سوداء. لا يعني "يكون" في الجملة كون شيء ما بهذه **الصفة** وتلك فقط، بل أيضًا **كونه** على هذه الصفة، كون السبّورة **قائمة** هكذا وهكذا، أيْ أنّ السبّورة القائمة هي قائمة بصفتها سوداء. يعني "يكون" في هذه الحالة أيضًا بالمعيّة **كونَ** السبّورة السوداء **قائمةً**، وإن لم يفكِّر في ذلك بالضرورة قصدًا. وقد يعترض المرء قائلا: ينبغي أنْ يقال في هذه الجملة: "السبّورة سوداء وليست بالذات حمراء"، وإذن يتعلق الأمر فقط بكونها بهذه الصفة. لكن يتضح عند حدوث نزاع حول كون الشيء بهذه الصّفة أننا نرجع هنا لحسمه إلى هذه السبّورة القائمة من حيث هي كذلك، إلى ما هو قائم فيها. وبعبارة أخرى: في القضيّة "السبّورة تكون سوداء" نكون دائمًا سلفًا قد رجعنا إلى هذه السبّورة القائمة وعنينا أن **كونَها** بهذه الصفة **قائمٌ**.

بينَّا الآن **دلالتين أساسيّتين** لـ "يكون"، إذا غضضنا النظر عن الدلالة الأولى لـ "يكون" كربط والدلالة التي ذكرناها جانبيًّا لـ "يكون" بمعنى "يعني"، أولا ما **يكون** الشيء بالمعنى الواسع لكونه هكذا وهكذا، وبالمعنى

الضيّق للكون الماهوي، وثانيًا "يكون" بمعنى **كون الشيء قائمًا**. وسوف يتبيّن أن هاتين الدلالتين الأساسيّتين لـ "يكون" اللتين تتعلّقان دائمًا ببعضهما على نحو ما لا تستوفيان بعدُ الفحوى الأخير للرابطة، بل إننا لا نعرف بعدُ دلالة مركزيّة تمامًا. ولا نستطيع فهم الماهيّة الغامضة لـ "يكون" الذي لا يلفت الانتباه في كامل غناه لكن أيضًا في كلّ إشكاليّته إلا إذا بلورنا الدلالة الأخيرة.

نقدّم أوّلا مُجمَلًا لما قلناه إلى الآن عن الرابطة. تعرّفنا على الجانب البنيوي [480] الذي يحمل اسم الرابطة والذي يعبَّر عنه عُمومًا في اللغة في صورة "يكون". سألنا ماذا يعني "يكون" هذا وماذا يعني عُمومًا ذلك الكون الذي يعنيه؟ أوجزنا بعد ذلك التحليل الأرسطي في ثلاث نقط: 1. "يكون" له دلالة في المعنى النوعي لفعل الدلالة الذي ينعته أرسطو بأنه *prossemaínein*، الدلالة بالإضافة؛ فما يُعنى في الدلالة يتعلق ماهويًا بآخر يجب أن يُفهَم في المَعنِيّ. 2. الفحوى النوعي لـ "يكون"، للكون هو *súnthesis*، هو نوع معيّن من الارتباط، مجموع. 3. ما تعنيه "يكون" ليس *pragma*، ليس شيئًا، ليس شيئًا ما قائمًا يُمكن أن نقول عنه إنه هكذا وهكذا. وبعد ذلك قارنّا تحليل الرابطة هذا مع تأويل "يكون" الذي قدّمه كانط في الموضعين اللذين ذكرناهما. إذا ألقينا عُمومًا نظرة إجماليّة على كلّ التقليد المنطقي بالمعنى الضيّق، فسوف نجد اختلافات جوهرية في تصوّر "يكون" تشير إلى تعدّد دلالة الرابطة، وبذلك يُطرح السؤال: من أين يأتي تعدّد الدّلالات هذا؟ هل يعود فقط إلى تعدّد التصوّرات أم أن تعدّد دلالات "يكون" كامنٌ في هذا نفسه ومتطلَّبٌ فيه بالضرورة؟ لإيضاح هذا السؤال حاولنا تحديد الدلالة الرئيسة لـ "يكون" انطلاقًا من تأويلات نموذجيّة ظهرت في مسار تاريخ المنطق والميتافيزيقا. وضعنا كأساس المثال البسيط: "السبّورة تكون سوداء". وهنا تبيَّن: 1. يتعيَّن "يكون" كربط لغوي بين لفظ الموضوع ولفظ المحمول، وانطلاقًا من هذا التصوّر يستمدّ "يكون" نعته واسمه كرابطة: Kopula. 2. منطلق تأويل "يكون" هذا على ضوء وظيفة الربط اللغوية يشير في الوقت نفسه إلى شرح "يكون" بالنظر إلى دلالته النوعيّة التي يقول عنها أرسطو وكانط: إنها تعني ارتباطًا، ترابطًا - بين ماذا، هذا [481] يبقى غير واضح. لكن

"يكون" يدلّ عندما ننظر بشكل أكثر عينيّة داخل قصد الجملة "هذه السبّورة سوداء" على الكون، على **ما يكون** ذلك الذي نتكلّم عليه؛ وذلك بحيث نقول: يدلّ "يكون" على 3. **ما-يكون** شيء ما، وذلك بحيث إنه تبيّن فرقٌ بين كون شيء بهذه الصفة وتلك وبين ما ينتمي إلى ماهيّته. 4. رأينا "يكون" بمعنى "يعني"، "يدلّ على". في هذه القضايا أو تأويلات القضيّة لا نفكّر كموضوع الكائنَ نفسه الذي تعنيه لفظة الموضوع، لا نفكّر السبّورةَ، لا نفكّر هذا الشيءَ، بل الموضوعُ في هذه القضيّة هو **لفظة** الموضوع بما هي كذلك؛ لفظة "السبّورة" تعني وتدلّ على هذا وهذا. 5. في كلامنا: "هذه السبّورة تكون سوداء" لا نعني فقط أنّ السبّورة عُمومًا لها هذه الصفة كسبورة، بل أنّ هذه السبّورة القائمةَ قائمةٌ بهذه الصفة المعيَّنة، بحيث تدلّ "يكون" في الوقت نفسه على **كون الشيء قائمًا**. يعني "يكون" ذلك الكون الذي نتقصاه عندما نسأل **هل** شيءٌ ما كائن. عن هذا السؤال هل هو كائن، نجيب **بأنّه** كائن أو **بأنّه** ليس كائنا، بحيث يُمكن أن ننعت دلالة الكون هذه أيضًا بأنها تعبر عن **أنّ** الشيء **يكون**.

هكذا تتعدّد الدّلالات التي تكمن في "يكون" غير المثير للانتباه **وتُعنى فيه** تلقائيًّا من دون أن نلتفت إلى ذلك. ومع ذلك فقد أغفلنا دلالة أخرى ومركزيّة تمامًا. وهذه الدلالة تتبيّن عندما نشدّد عند النطق بالجملة "السبّورة تكون سوداء" بشكل خاصّ ونقول: السبّورة "**تكون**" سوداء. الآن لا نعني فقط كون الشيء هكذا، ولا أيضًا أن الكائن الذي هكذا قائم، بل نعني بالمعيّة: ما أقوله هنا في هذه الجملة، ما أنطق به في هذه الجملة **يكون حقيقيًا**. السبّورة **تكون في الحقيقة** سوداء، وبذلك يعني "يكون" في الوقت نفسه **كون** ما قيل في الجملة **حقيقيًا**. ويمكن الآن، إذا تركنا الأشكال القصوى والخارجية لـ "يكون" جانبًا وركّزنا على تلك التي تنبع **من الفحوى الداخلي للمضمون**، أن نقول: في "يكون" يُعنى ما-يكون الشيء، سواء في صورة كونه هكذا أو كون ماهيّته، أو أنّه يكون، أو أنّ ما يقال عنه يكون حقيقيًّا.

[482] أصبحت دلالة "يكون" المذكورة أخيرًا هي أيضًا منطلقًا لنظريّات

مختلفة عن الرّابطة والـ *lógos* والحكم عُمومًا تهيمن اليوم على وجه الخصوص. يقال: في هذه الجمل يُثبَت شيءٌ، يُثبَت للسبورة كونُها سوداءَ، وهكذا فإنّ "يكون" تعبّر في الحقيقة عن هذا الإثبات. وفي هذا الإثبات يُثبَت أنّ ما يُتكلَّم عليه **يصحّ** بحيث تُؤوَّل "يكون" أيضًا **كصحة وكامتلاك للصحة**. وفي هذا الاتجاه بسط لوتسه (Lotze) نظرية الحكم وتبعه فيندلباند (Windelband) وريكّرت (Rickert) ولاسْك (Lask). وبالنسبة إلى ريكّرت على الخصوص أصبح تأويل الحكم على أنه يعبّر عن صحةٍ منطلقًا لبسط نظرية للقيم. يقول ريكّرت: لا يُمكن إثبات صحة ما في الحكم إلا إذا كان للصحة مقياس؛ كلّ ما يصح يجب أن يقاس بمقياسٍ ما يجب أن يكون؛ ليس للوجوب قوة وإلزام كوجوب إلا إذا تأسّس على قيمة، وعلى هذا الطريق انبثق توجُّه فلسفة القيم.

لا واحدةَ من هذه النظريات التي أوّلت "يكون" والكونَ في القضيّة على حقّ، لأنها جميعًا أُحادية. لكن لماذا هي أحادية؟ لأنها لا ترى تعدّد دلالات "يكون" ولا تراعيه. فهل نبلغ إذن النظرية الحقيقيّة عن طريق تجميع كلّ التأويلات التي ظهرت وتحقيق توافق بينها؟ كلّا، ليست الأمور بهذه البساطة. وينبغي أنْ نرى أمرًا أكثر جوهريّة بكثير، ليس المهمّ أنْ نرى أنّ كلّ هذه الدلالات: ما يكون شيءٌ ما، أنَّه يكون، أنْ يكون ما يقال عنه حقيقيًا تكمن ويمكن أنْ تكمن في "يكون"، بل **أنها يجب** كلّها أنْ تكمن فيه **ولماذا**، وذلك في البداية وفي الغالب **دون تَمَفصُل** وتمييز. ويتعيّن أن ندرك هذا **اللاتمييز** وهذه **الشمولية** في "يكون" كماهيّة أصليّة وأوليّة للرابطة أو لما ينعته المرء خارجيًا كرابطة. وليس صحيحًا البتّة أنّ "يكون" يدلّ في البداية على الرّابطة copulatio (كلمة الربط) فقط وأنه بعد ذلك تنضاف أيضًا بالترتيب [483] الدّلالات الأخرى، بل بالعكس، **الأصلي والأوّل** هو ويبقى دائمًا **التعدّد غير المتميّز التامّ** الذي انطلاقًا منه يعني في الكلام أحيانًا وفي حالات واتجاهات معيَّنة للقول دلالةً واحدة - أو غالبة - فقط. والتعدّد الأصلي لكن غير المتمفصِل وغير المتميِّز لما يدلّ عليه **الكون** سلفًا منذ البدء يصير كلّ مرّة دلالةً معيّنة عن طريق الحصر الذي لا ينحّي كلّيّةَ التعدّد المفهوم سلفًا، بل يضعها بالمعيّة. وحتى عندما نصل إلى مفهوم عن

الكون، فإنه يتثبَّت في إحدى هذه الدّلالات أو بعضها. فالحصر هو دائمًا لاحق بالمقارنة مع الكلّ الأصلي. ولا يُمكن ولا يحقّ أن نسبر الآن أهميّة هذه النظرة إلى الماهيّة المتنوّعة للرابطة إلا في اتجاه معيّن - في اتجاه يعيدنا فورًا إلى المشكلة الموجِّهة التي تركناها في غضون ذلك جانبًا.

§ 73 العودة إلى أساس إمكان مجموع بنية القضيّة

أ) بيان ارتباط سؤالنا الارتدادي مع مشكلة العالم الموجِّهة

سأعرض مجدَّدًا وبإيجاز ما بسطناه إلى الآن بصدد مشكلة العالم: **العالم هو تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيته**. سألنا عن الـ "من حيث" حتّى ننفذ منه إلى مشكلة العالم. الـ "من حيث" يميِّز ما تنفتح له الكينونة[145]، وذلك بخلاف الانفتاح لـ... لدى الحَيَوان. إذ انفتاح هذا الأخير لـ... في الذهول هو مأخوذية من قِبل...؛ وهذا الـ "من حيث" تابع **لعلاقة** لا يزال الغموض يكتنف بُعدها ونوعها. [484] لكن الـ "من حيث" له علاقة **بالقضيّة**، لهذا حاولنا من خلال تأويل القضيّة أن نضيء كيف ينتمي الـ "من حيث" إلى بينة القضيّة. وقد أسفر تأويل القضيّة اعتمادًا على أرسطو عن إرجاع كلّ البنيات الماهويّة: *katáphasis*، *apóphasis*، *aletheúein*، *pseúdesthai* إلى الـ *súnthesis* والـ *diaíresis*. وهذا الجمع الغامض بين أنواع متنافيّة من العلاقة بقي لدينا غامضًا ومليئًا باللغز، وربما تكون العلاقة التي ينتمي إليها الـ "من حيث" كامنة هنا. لكن القضيّة، مثلما هي *katáphasis* و *apóphasis*، فهي أيضًا دائمًا قضيّة حول...، *lógos tinós* (أفلاطون). ما يتعلق به الـ *apóphansis* في صورته هو **الكائن**، إذْ في القضيّة يدور الكلام في صور متعدّدة على **كونه**، وهذا ما يجد تعبيره في "**يكون**" الذي يكمن فيه أيضًا *súnthesis* بحسب أرسطو. وعليه يتأسّس "الكون" وتعدّده، مثلما يتأسّس

145 أي يميِّز الكائن، إنه تحديد للكائن الذي تكون الكينونة منفتحة له. فالكينونة منفتحة للكائن من حيث هو كائن؛ أمّا الحيوان فلا يكون منفتحًا للكائن من حيث هو كائن، بل لِما يرفع الكبح عن دوافعه.

الـ "من حيث"، في الـ *súnthesis* والـ *diaíresis* الغامضيْن. أو بعبارة أكثر حذرًا: يشير "الكون" والـ "من حيث" إلى نفس المنبع. وبعبارة أخرى: **إضاءةُ ماهيّة الـ "من حيث" والسؤالُ عن ماهيّة "يكون" أي عن ماهيّة الكون هما شيء واحد، والسؤالان معًا هما في خدمة بسط مشكلة العالم.** ويمكن الآن إيضاح ذلك انطلاقًا من التحليل الصّوري المؤقّت لمفهوم العالم: تجلّي الكائن من حيث هو كذلك؛ وهذا يعني تجلّي الكائن من حيث هو كائن، أي بالنظر إلى كونه. فالـ "من حيث" وبالتالي العلاقةُ التي تَسنِده وتشكّله تتيح إمكانَ توجيه النظر إلى الكون. ولا يُمكن طرح السؤال عن الكون بدون السؤال عن ماهيّة "من حيث"، والعكس صحيح. وعليه ينبغي أن نتدبّر ما هو السؤال الذي يستحقّ منهجيًا الأولويّة عند المعالجة الفعليّة. فالسؤال المباشر عن "من حيث" والعلاقة التي تَسنِده قادنا دائمًا على الفور إلى الغموض. ولم يُمكن أن نطّلع على تنوّع البنيات إلا عندما سلكنا طريقًا غير مباشر عبر الـ *lógos* (لا داعي لأن نهتمّ بالسؤال لماذا الأمر هكذا). ولهذا فمن اللائق أن نتابع هذا الطريق، لا سيّما أنه وضَعَنا [485] أمام السؤال عن الكون في صورة الرابطة. والآن يتعيّن أن نوجّه النظر إلى بنية الـ *lógos* **في مجموعها وأن نسأل ارتداديًا عن أساس إمكانها** (***diaíresis – súnthesis***)، وذلك على ضوء "يكون" - الذي ينتمي إلى بنية الـ *lógos* - في تعدّد دلالاته غير المتميِّزة في البداية.

لكن هل يُمكن أن يعود سؤالنا إلى ما وراء القضيّة؟ أليست شيئًا أخيرًا؟ غير أننا من جِهة. أخرى قد سمعنا بالفعل عن مكوِّنيْ الـ *lógos*، أقصد *ónoma* و*rhema*، عن ما يسمّى أجزاء الكلام. وعليه يُمكن تحليل الـ *lógos* إلى أجزاء الكلام: لفظة الموضوع، ولفظة المحمول، والرابطة. أكيد، إلا أن هذا التحليل يقضي بالذات على الـ *lógos* في كلّيّته، وبذلك يبقى الرّابط أيضًا معلّقًا في الفراغ ولا يُمكن أن يكون ما هو، أيْ لا يُمكن أن يَربِط. إنه حتى بحسب أرسطو لا يدلّ على ما يربط إلا إذا كان يُمكن أن يتعلق بـ *sugkeímena*. وفوق ذلك فنحن لا نسأل عن أجزاء الـ *lógos* المفردة، بل عن **أساس** إمكان مجموع الـ *lógos* بما هو كذلك، وذلك على ضوء "يكون"، وهذا إذن في مجموع بنية الـ *lógos*.

وعليه يجب أن يكون السؤال الارتدادي عن أساس إمكان الـ *lógos* مختلفًا عن تقسيم هذا الأخير وتفتيته إلى أجزائه. فالتساؤل الارتدادي عن الأساس يجب بالأحرى أن يرمي بعكس ذلك إلى **المحافظة على كلّية** ما نسأل عن أساسه وعن إمكانه الداخلي. وقد كان كانط أوّل من رأى هذا النوع من التساؤل الارتدادي، هذا النوع من التحليلية[146]، في خصوصيّته النوعيّة، وإنْ لم يكن واعيا بأهميّة هذه الرؤية إلى النهاية وبتفصيل. إنه ذلك النوع من التحليليّة الذي سُمّي لاحقًا في الكانطية الجديدة، وإنْ سطحيًّا من زاوية معيّنة، السؤالُ عن الأصل[147]. ومساءلة الـ *lógos* عن أصله تعني إظهار ما منه ينبع، ليس واقعيًّا عند إنجازه كلّ مرّة، بل عن الإمكان الداخلي لماهيّته في مجموعها كلّ مرّة. **فاعتبار الأصل** والتحليليّة يعنيان إذن التساؤلَ الارتدادي عن أساس الإمكان الداخلي، أو كما نقول أيضًا [486] بإيجاز التساؤلَ الارتدادي عن الأساس بمعنى **تقصّي الأساس**[148]. واعتبار الأصل ليس تعليلا[149] بمعنى الإثبات الواقعي، بل تساؤل عن منبع الماهيّة، إنه ترْك الشيء ينبع من أساس ماهيّته، إنه تقصّي الأساس بمعنى إظهار أساس إمكان البنية في مجموعها. نسأل ارتداديًّا عن أساس الإمكان الداخلي للـ *lógos*، وبذلك نسأل إلى داخل البُعد الذي يسمح داخليًّا بإمكانه، إلى داخل **بُعد منبع ماهيّته**. ولذلك يجب أن نعرف سلفًا بُعد المنبع هذا. كيف نعثر عليه؟ لا نعثر عليه، كما يظهر، إلا إذا وجّهنا نظرنا إلى بنية الـ *lógos* في مجموعها وبحثنا في اتجاهِ ما يشير إليه البناء الداخلي لماهيّته نفسها باعتباره ما ينبني عليه ويتشابك معه.

نسأل بناءً على ذلك: ما موقع الـ *lógos* عُمومًا؟ يجب أن نقول: إنه **تصرّف** ماهوي للإنسان. وإذن يجب أن نستقصي **أساس الإمكان الداخلي للـ** *lógos* انطلاقًا من الماهيّة الخفيّة للإنسان. وهذا لا يعني أيضًا أن نحصل الآن من مكان ما على تعريف لماهيّة الإنسان ثُمّ نطبّقه، بل بالعكس، يجب أن نفهم بنية

---

146 Analytik.

147 Ursprung : أصل، منبع.

148 Ergründen.

149 Begründen.

الـ *lógos* بشكل مناسب وبالرجوع إلى أساس إمكانها الذي تشير إليه وأن نترك هذه البنية تطلعنا على ماهيّة الإنسان. نعرف فقط أنّ علينا أن نعود من الـ *lógos* في وحدة بنيته إلى ماهيّة الإنسان، أمّا بصدد هذه نفسها فلم يتقرّر بعدُ أيّ شيء. فليس بحوزتنا سوى أطروحة "**الإنسان مشكِّل للعالم**" التي نعتمدها بوصفها قضيّة ماهويّة لها الطابع نفسه الذي لقضيّة "الحَيَوان فقير العالم". لكن لا يحقّ الآن أن نطبِّق هذه الأطروحة، بل يتعيَّن بالذات أن نبسطها ونؤسِّسها كمشكلة. وفي الأخير فإن ما نسمّيه هنا **تشكيل العالم** هو أيضًا وبالذات **أساس الإمكان الداخلي للـ** ***lógos***. لكننا لا نعرف بعدُ **هل** هو كذلك كما لا نعرف **ما** هو. وفي الأخير سندرك انطلاقًا من ماهيّة [487] تشكيل العالم ما اعتبره أرسطو أساسًا لإمكان الـ *lógos apophantikós*، أقصد الإدراك في بنية *súnthesis - diaíresis* الغريبة التي ربطناها مع بنية "من حيث". لكننا نعرف، إذا كنّا نتذكّر جيّدًا، شيئًا عن الإنسان، ليس فقط من خلال أطروحة "الإنسان مشكِّل للعالم"، بل إننا في القسم الأول من المحاضرة بسطنا حالًا وجدانيًا أساسيًا للإنسان مكَّننا من بلوغ نظرة ماهويّة إلى **كينونة** الإنسان عُمومًا. والسؤال هو: ألا نعود الآن في النهاية، عندما نسأل ارتداديًا عن أساس الإمكان الداخلي للقضيّة، إلى ذلك البُعد الذي قادنا إليه سابقًا، انطلاقًا من زاوية أخرى تمامًا وفي غنًى كبير، تأويلُ **الملل** بوصفه حالا وجدانيًا أساسيًا للكينونة.

ب) منطلق السؤال الارتدادي عن البناء الداخلي لماهيّة القضيّة: استطاعة "إمّا الكشف وإمّا الحجب" المبيِّنين الناطقين بالكون "سواء" في الإثبات "أو" في النفي

تتمثل مهمّتنا العينيّة والمقبلة في أن نسأل من الـ *lógos* راجعين إلى أساس إمكانه، وبالضبط من الـ *lógos* في البناء الداخلي لماهيّته كما أضأناه الآن. وقبل كلّ شيء يجب أن نحافظ دوما على هذا الأخير أمام نظرنا، طبعًا مع الاقتصار على الـ *lógos* البسيط. المثال الصّوري للـ *lógos* البسيط هو: "**أ هو ب**". لكن - هكذا يجب الآن أن نسأل - هل يوصلنا ذلك إلى ماهيّة بناء الـ *lógos*؟ فما

حدّدناه هنا ليس سوى شكل معيَّن **واحد** للـ *lógos*، أي مثال لـ *katáphasis* و- كما نفترض - لـ *aletheúein*، أيْ شكل القضيّة الموجبة الحقيقيّة. وعندما يعالج المنطقُ الـ *lógos* أو الجملةَ أو الحكمَ يكون هذا الشكل دائمًا هو الشكل النموذجي في المقام الأول إن لم يكن الوحيد. لكن هناك أيضًا بجانبه القضيّة السالبة الحقيقيّة ثم القضيّة الموجبة الخاطئة والقضية [488] السالبة الخاطئة، وعليه يجب أن نراعي هذه الأشكال كذلك. وهذا يحدث أيضًا، في حدود معيّنة، في النظريّات المألوفة عن الحكم، لكن هنا بالذات يكمن الخطأ الأساسي والصعوبة الأساسيّة في المشكلة بأسرها، إذْ لا يحقّ أن نحدِّد الحكم الحقيقي الموجب وحده ولا أيضًا شكلا آخر على أنه الشكل الأساسي للـ *lógos*، ثم نراعي بعد ذلك بجانبه (لإتمام النظرية) الأشكالَ الأخرى. فبكلّ هذا نبقى خارج بُعد المشكلة الحقيقيّة ولا نبلغ بذلك بَعدُ المنظور اللائق. وهذا المنظور اللائق غائب أيضًا لدى أرسطو، ومن ثَمّ في الزمن اللاحق عُمومًا. إلا أن أرسطو كان أقرب إلى المشكلة، فقد أكد صراحة على أن الـ *lógos* لا يكون حقيقيًّا وخاطئًا، بل حقيقيًّا أو خاطئًا: *aletheúein e pseúdesthai*، وهذا لم يعد المرء الآن يراه في المنطق. ومن جِهة. أخرى فإننا نفهم لماذا لم يمسِك بالطرح المركزي للمشكلة، فقد كان همّه الأوّل والوحيد ضرورةَ أن يبيِّن لأول مرّة بنيات الـ *lógos* عُمومًا، في مقابل النظريّات المؤقّتة والخارجيّة لأسلافه بما فيها نظريّة أفلاطون. وإذا جاز هنا أصلا أن نتحدث عن "أسهل" و"أصعب"، فإن التجذير هو دائمًا "أسهل"، لأنه مهيّأ سلفًا. لكن بفضله فقط تأتي المشكلات إلى الضوء.

يُيسِّر شكلُ القضيّة بمعنى القضيّة الموجبة الحقيقية - لأسباب لن نعالجها الآن - تأويلَ الـ *lógos*؛ وانطلاق المنطق من الحكم الموجب الحقيقي مشروع في حدود معيّنة، لكنه أصبح لذلك بالذات سببًا لخطإ أساسي يتمثل في الاعتقاد بأن المهمّ هو فقط إرجاع أشكال القضيّة الممكنة الأخرى ببساطة إلى الشكل المذكور إتمامًا للتحليل. وقد كنت أنا نفسي - على الأقل في تأويل الـ *lógos* - ضحيّةً لهذا الخطإ في **الكون والزمان** (قارن كاستثناء من هذا الخطإ، "الكون

والزمان"، ص. 222[150]، ص. 285 والتي تليها[151]). [489] يجب عليّ في التأويل الذي أقدّمه الآن والذي لا يلغي في الحقيقة ماعرضته سابقًا في **الكون والزمان** أن أبتعد بشكل جوهري وحاسم عن ذلك الخطإ.

لن نبصر بعدُ البناء الداخلي لماهيّة الـ *lógos* بشكل مركزي حتى إذا راعينا بصورة كاملة الأشكالَ الممكنة لتعديله: الحكم الموجب الحقيقي والموجب الخاطئ، الحكم السالب الحقيقي والسالب الخاطئ. فماهيّة الـ *lógos* تكمن بالذات في أنه يُمكن من حيث هو كذلك أن يكون "**إمّا** حقيقيًّا **وإمّا** خاطئًا"[152] "سواء كان موجبًا **أو** سالبًا"[153] إمكان كلّ هذه الأشكال التعديلية المعيَّنة بشكل تقريبي هو الماهيّة الداخلية للـ *lógos*. وفقط عندما نفهم ذلك نصل إلى نقطة **القفز**[154] التي يُمكن انطلاقًا منها أن نعود إلى **المنبع**[155]. فليس الـ *lógos* تشكيلة قائمة تتخذ تارة هذا الشكل وتارة ذاك، بل إنه بمقتضى ماهيّته إمكان الواحد أو الآخر. نقول: إنه **استطاعة**[156] على.... ونفهم دائمًا من الاستطاعة إمكان التصرّف إزاء كائنٍ، أيْ إمكان التعلُّق بكائنٍ من حيث هو كذلك. والـ *lógos* استطاعة، أي إنه في ذاته **يتحكّم في التعلُّق بالكائن من حيث هو كذلك.** وفي مقابل ذلك هناك إمكان السلوك، إمكان التعلُّق الذاهل-المأخوذ الذي سمّيناه **قدرة**[157].

الـ *lógos apophantikós* هو استطاعة "إمّا-وإمّا"، إمّا الكشف وإمّا الحجب المبِينيْن سواء في كيفيّة الإثبات أو النفي، وذلك في إبانةٍ يأتي فيها "يكون"

---

150 الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص. 408-409.

151 المرجع نفسه، ص. 504-507.

152 **entweder wahr oder falsch**: إمّا-وإمّا، إمّا حقيقي وإمّا خاطئ.

153 **sowohl positiv als auch negativ**: سواء-أو، سواء كان موجبًا أو كان سالبًا.

154 **Absprung**: قفز، نقطة القفز.

155 **Ursprung**: منبع، تعني حرفيًّا إذا فصلنا مكوّنيها وكتبنا Ur-sprung القفز الأصلي، أيْ الانبثاق.

156 **Vermögen**: استطاعة.

157 **Fähigkeit**: قدرة.

(الكون) إلى الكلمة في دلالة ما. وطابع الاستطاعة المتوجِّه على هذا النحو هو ماهيّة الـ *lógos apophantikós*، إنه مركز بناء ماهيّته. وانطلاقًا منه يجب أن نبحث عن إشارة إلى **الأساس الذي يتيح إمكان هذه الماهيّة**. فما الذي يكمن في أساس استطاعة الـ *lógos* هذه، ما الذي **يجب** أن يكمن في أساسه، إذا كان ينبغي أن "يحدث"[158] بالصّفة التي يعلِن لنا بها عن ذاته، أي **كإمكانٍ لـ "إمّا-وإمّا"**: **إمّا الكشف وإمّا الحجب المبِينين الناطقين بالكون؟** [490] عندما نجيب عن هذه الأسئلة سنرى أيضًا، كما هو الأمر عُمومًا في الفلسفة، كيف أن ظاهرةَ الحكم والقضيّة المبتذلةَ والأوليةَ التي يُحرَّض عليها إلى أقصى درجة تعيدنا دفعة واحدة إلى بُعدٍ ليس سوى بُعد **الاتساع والانقباض** اللذين قادنا إليهما في البداية تأويلُ الحال الوجداني الأساسي.

قبل أن نتابع المشكلة المعلَن عنها الآن نستحضر مرّة أخرى سياق المشكلة. في البداية أتمَمْنا تأويل الرابطة انطلاقًا من مثال "السبّورة سوداء" بإبراز دلالة أساسيّة حدّدناها بواسطة الصّيغة: الكونُ يساوي كونَ الشيء حقيقيًّا. وهذا الكون بمعنى كون الشيء حقيقيًّا يُعنى بالمعيّة في كلّ جملة، سواء نَطقت بالكون بمعنى كون الشيء قائمًا أو بمعنى كونه بهذه الصفة وهذه أو حتى بمعنى الصفة الماهويّة. ويتشابك كون الشيء حقيقيًّا هذا بشكل غريب مع دلالات الكون الثلاث المذكورة سابقًا، وذلك بحيث تتبدّى وحدةٌ خاصّة بين ما هو متلازم في ذاته. وبتعبير أدق، يجب أن نسأل لماذا هذا التعدّد في دلالة الرابطة وأين يكمن أساس وحدته. تعرّفنا على تعدّد دلالة الرابطة بشكل عامّ تمامًا باعتباره ماهيّتَها الموجبة التي يعبَّر عنها غالبًا في هذا اللاتمييز والعُموميّة الغريبين اللذيْن أدّيا إلى نظريّات مختلفة لكن أُحادية. فقد أرجع أرسطو الرابطة نفسها إلى الـ *súnthesis* من دون أن يرى تعدّد دلالتها. وبالمثل فإن جوانب بنية الـ *lógos* التي اعتبرناها قبل تحليل الـ *lógos*، أقصد *katáphasis* و*apóphasis*، *alethés* و *pseudos* أُرجعت هي أيضًا إلى الـ *súnthesis* ومن ثَمّ إلى الـ *diaíresis*. وقلنا إن من الرّاجح أن

---

[158] wesen.

تكون هذه الـ *súnthesis* التي تكمن في أساس الـ *lógos* هي تلك العلاقة التي يتأسّس فيها ما [491] نسأل عنه: "من حيث" وبنية "من حيث". لكن إذا كان الكونُ، أيْ إذا كانت الرّابطةُ مأخوذةً الآن في تعدّدها، يتأسّس هو أيضًا بحسب أرسطو في الـ *súnthesis*، فمن الممكن أن يعود "من حيث" **والكون إلى جذر مشترك.** وهذا ما قد تبيَّن في أننا عند الإعلان الصّوري عن مفهوم العالم بوصفه تجلّيًا للكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته استعملنا "من حيث"، وبالذات بمعنى متميِّز، بالعلاقة مع إدراك الكائن نفسه. وربما كانت العلاقة التي تتجذّر فيها "من حيث" وبنية "من حيث" هي بالذات تلك التي تتيح في الوقت نفسه توجيه النظر إلى الكون، بحيث تترابط بمعنى ما بنيةُ "من حيث" والكونُ. ولا يُمكن طبعًا أن نرى أن الأمر هكذا إلا إذا أدركنا في الوقت نفسه، انطلاقًا من تأويل الـ *lógos* الذي قدّمناه إلى الآن، أنّه ليس قائمًا بذاته، بل يتأسّس في شيء أكثر أصليّة. ولن نعثر على هذه الماهيّة الأصليّة للـ *lógos* إلا إذا امتنعنا عن الانطلاق من هذه الصّفة أو تلك واحتفظنا بدل ذلك **بمجموع** بناء ماهيّة الـ *lógos* أمام نظرنا، وسألنا ارتداديًّا باتجاه بُعد منبعه، أيْ باتجاه ذلك الذي يتيحه في إمكانه الدّاخلي. ولهذا لا يحقّ لنا أيضًا عند اعتبار أصل ماهيّة الـ *lógos* بمعنى القضيّة أن نضع في الأساس، كما يحدث عادةً، القضيّة الموجبة الحقيقيّة، ولا أيَّ شكل آخر من القضيّة، كنموذج أولي. وبالأحرى ينبغي أنْ نرى أنّ الماهيّة الأعمق للـ *lógos* تكمن في أنه في ذاته إمكان أن يكون "إمّا حقيقيًّا وإمّا خاطئًا"، سواء كان في شكل الإثبات أو النفي. ولن نضمن إمكان **تقصّي** الـ *lógos* فعليًّا في بنية ماهيّته إلا إذا وضعنا السؤال عن أساس إمكان الـ *lógos* بالشكل الذي يجعلنا نسأل عن ما يسمح بإمكان ماهيّته الداخليّة، أي استطاعة أن يكون "إمّا-وإمّا": إما حقيقيًّا وإمّا خاطئًا.

[492] ج) الحرية، الانفتاح قبل-المنطقي للكائن من حيث هو كذلك ومواجهة الإلزام[159] كأساسِ إمكانِ القضيّة

الـ *lógos* في صورة الـ *lógos apophantikós* هو استطاعة **تصرّفٍ يُبِين** الكائنَ، سواء كان هذا التصرّف كاشفًا (حقيقيًّا) **أو** حاجبًا (خاطئًا). وليست هذه الاستطاعة ممكنة بما هي هذه الاستطاعة إلا إذا قامت على أساس **كونِ الإنسان حرًّا للكائن من حيث هو كذلك**. إذْ على ذلك يتأسّس **كون الإنسان حرًّا في** الإبانة المثبِتة والنافيّة، وكونُه هذا حرّا في... يُمكن أن يتطوّر **إلى كونه حرًّا لأجل** الكشف أو الحجب (الحقيقة أو الخطأ)[160]. وباختصار ليس الـ *lógos apophantikós* بمعنى القضيّة ممكنًا إلا مع الحريّة. فعندما تقوم الحريّةُ المتمفصلة والممفصِلة بدورها على هذا النحو في أساس التصرّف والاستطاعة الخاصّين اللذين يُمكن أن ينبعا منها، واللذين نعتبرهما الآن وحدهما، آنذاك فقط يكون الاهتداءُ بـ... والتقيّدُ بـ... في الإبانة ممكنًا، وذلك بحيث يتبيّن ما يُتقيَّد به، أي الكائن، بوصفه ملزِمًا. ليس في الـ *lógos* كشفٌ وحجب، حقيقةٌ وخطأ، حقيقةٌ **أو** خطأ، ليسا معًا ممكنين، إلا مع الحريّة، وليس التقيّد بالملزِم ممكنًا إلا مع

159 das Sichentgegenhalten der Verbindlichkeit، تعني هذه العبارة مواجهة الإلزام أو الملزم، الوقوف قبالته وجها لوجه، وضعه قبالتنا أو بمواجهتنا. والمقصود أن إصدار القضية يتأسس على تصرّف سابق يجعل الملزمَ أيْ الكائنَ قبالته ويتيح الاهتداء والتقيُّد به ومن ثمَّ مطابقته أو عدم مطابقته. هذا التصرّف لا وجود له لدى الحيوان الذي لا يمكن أن يواجه الكائن أي أن يقف أمامه وجها لوجه وأن يمكث لديه. فالحيوان مستغرق دائما في ذاته ولا ينفتح إلا لِما له علاقة بدوافعه أيْ لِما يرفع عنها الكبح، وهو دائما مأخوذ بما يرفع عنه الكبح، ولذلك لا يمكن أبدا أن يقف قبالة الكائن وأن يتعامل معه من حيث هو كائن.

160 يتعيّن في هذا السّياق الانتباه إلى أن الحرية التي يتكلّم عليها هايدغر هي حرية متمفصلة كما يقول، أي تتشكّل من أبعاد متداخلة. فهي تعني أولا أن الإنسان حرّ للكائن، أي منفتح له؛ وعلى كونه حرّا بهذا المعنى أي منفتحًا يتأسّس كونه حرّا في الإبانة المثبتة أو النافية؛ وهذا بدوره يمكن أن يتطوّر إلى حرية لأجل الكشف والحجب، أي إلى موقف خاص تضطلع به الكينونة الإنسانية؛ وهذا الموقف يتجه أساسًا إلى الإبانة ويعطي في إبانته الكلمة للكائن بالخضوع له والاهتداء به.

الحريّة. ما نريد أن **نتقصّاه** هو بالذات إمكانُ الـ *lógos* وطابعُ استطاعته. وعندما نقول إن هذه الاستطاعة على الإبانة تتأسّس على أنْ يكون الإنسان حرّا للكائن من حيث هو كذلك، فهذا يعني أن الـ *lógos* ليس هو الذي ينشئ العلاقة بالكائن من حيث هو كذلك، بل هو نفسه **يتأسّس** على هذه العلاقة التي يستخدمها دائمًا في كلّ أشكاله بطريقة معيَّنة. كيف ذلك؟ لا يُمكن أن يُبين الـ *lógos* الكائنَ كما هو وأنْ **يُثبِت** في إبانته ما ينتسب إلى الكائن أو أنْ ينفي عنه ما لا ينتسب إليه إلا إذا كان يمكنه سلفًا أن يقيس إبانتَه ومدى ملاءمتها على الكائن. [493] لكن للحسم في ملاءمة أو عدم ملاءمة ما يقوله الـ *lógos* في إبانته، وبعبارة أدق: لكي يُمكن أصلا التصرّف في إطار "إمّا-وإمّا" هذا، يجب سلفًا أن يتوفر الإنسان الذي يصدر في كلامه القضيّة على **مجالٍ** للتأرجح المقارِن بين "إمّا-وإمّا": **إمّا الحقيقة وإمّا الخطأ**، وبالضبط على مجالٍ يكون الكائنُ نفسه الذي يتعيّن أن نقول عنه متجلّيًا سلفًا داخله. وهنا يكمن أمر جوهري: بينّا أعلاه أن الـ *lógos apophantikós* لا ينشئ العلاقةَ بالكائن، ويجب الآن أن نقول فوق ذلك إنه لا ينشئ حتى تجلّي الكائن، بل يكتفي فقط بأن يستخدم دائمًا سلفًا **هذا التجلّيَ وتلك العلاقةَ**، إذا أراد أن يكون ما يُمكن أن يكون: كشفًا أو حجبًا مبينًا.

لكن ألم نقلْ إن الـ *lógos* نفسه بما هو كذلك يجعل بكشفه وحجبه الكائنَ متجليًا وأنه بالتالي حقيقي، بل بحسب الرأي الشائع المحلّ الحقّ والوحيد للحقيقة؟ لا شك أنه يكمن في الـ *lógos* الحقيقةُ وبالتالي إمكانُ "إمّا-وإمّا"، لكن إمكانه هذا لأن يكون حقيقيًا أو كاشفًا **ليس أصليًا**، أيْ ليس هو ذلك التجلّي والكشف الذي بفضله يقوم عُمومًا الكائن من حيث هو كذلك منفتحًا لنا ولامحتجبًا في ذاته. فلا يُمكن أبدًا في وقت ما أن تكشف قضيّةٌ بما هي كذلك - حتى إذا كانت حقيقيّةً - الكائنَ من حيث هو كذلك كشفًا أوليًا. مثال: ليس إنجاز القضيّة الحقيقيّة "السبّورة سوداء" بما هي كذلك هو الذي يجعل هذه "السبورةَ" الكائنةَ متجلّيةً لنا في كونها هكذا، كما لو كانت القضيّة بما هي كذلك تستطيع بمعنى ما أن تكشف لنا الكائنَ الذي كان من قبلُ منغلقًا. وعلى الرَّغم من أن القضيّة تكشف على طريقتها، **فإنها لا تجعلنا أبدًا أصليًا وأوليًا** أمام

الكائن المتجلّي، بل بالعكس، يجب أن تكون السبّورة السوداء قد تجلّت لنا بوصفها كائنًا هو هكذا، إذا أردنا أن نقول عنها ونُبينها. فالـ *lógos apophantikós* يكتفي بأن **يفصّل** في القضيّة ما هو متجلٍّ سلفًا، لكنه ليس هو ما يشكّل عُمومًا تجلّي [494] الكائن. لا شكّ أنه يكمن في القضيّة الحقيقةُ أو الخطأُ، بل إنها الصورة التي **تعبّر** عادةً عن الحقيقة والخطأ والتي فيها **يُبلّغان ويُتقاسمان**، لكن لا يترتّب على ذلك إطلاقًا أن حقيقة القضيّة هي الصورة الأساسية للحقيقة. ولكي نرى ذلك يتعيّن طبعًا أنْ نلقي نظرة أعمق على ماهيّة الحقيقة سنبلغها في مسار الاعتبار اللاحق. أما إذا تملّصنا من هذه المهمّة وتمسّكنا منذ البدء برأي دوغمائي يحدِّد ما ينبغي أن يكون معنى حقيقي، فيمكن بالفعل أن نثبت بشكل قاطع، كما يحدث اليوم مرارًا، أن الحكم هو حامل الحقيقة. فإذا قلنا منذ البدء إن الحقيقي هو ما يصحّ، ثم أضفنا أنّ ما يصحّ لا يكون إلا حيث نسلِّم، وأنّ التسليمَ فعلٌ أساسي للإثبات والإثباتَ هو الشكلُ الأساسي للحكم، فإن الحقيقة كصحّة ستكون متعلّقة بالحكم من حيث هو إثبات. وهذا لا يُمكن البتّة تفنيده، لكن السؤال هو: هل ماهيّة الحقيقة هي الصّحة، أم أن تحديد الحقيقة كصحّة وكسريان للصحّة ليس سوى التأويل الأكثر خارجيّة وسطحيّة الذي لا يُمكن ولا يجب أن يصل إليه إلا الفهم الإنساني السليم بمعنى التفكير العامّي؟ سنتبيّن فيما بعد أن الأمر هكذا.

لا شكّ أن الـ *lógos apophantikós* بمعنى القضيّة يُمكن أن يكون حقيقيًّا أو خاطئًا، لكن هذا النوع من الحقيقة أو التجلّي يتأسّس على تجلٍّ نعته، ما دام **يسبق الحملَ**[161] والقضيّةَ، بأنه **تجلٍّ قبل-حملي**، أو بعبارة أفضل بأنه **حقيقة قبل-منطقيّة**. ونفهم هنا "منطقي" بالمعنى الصارم تمامًا للدّلالة على ما يتعلّق بالـ *lógos apophantikós* كما أوّلناه[162]. هناك تجلٍّ **سابق** على هذا الأخير، **سابق عليه**

161 Prädikation: الحمْل، بمعنى إسناد محمول إلى موضوع (أو حامل) أو حمله عليه، استعمال مفهوم عامّ كمحمول في حكم، تعيين الموضوع في الحكم.

162 لا يدلّ نعت قبل-منطقي هنا على تفكير لا يحترم قواعد المنطق كما يُفهم مثلًا من =

بمعنى أن هذا التجلّي الأصلي يؤسِّس إمكان أن يكون الـ *lógos* حقيقيًّا أو خاطئًا، يسبقه مؤسِّسًا إياه.

[495] رأينا أيضًا أن القضيّة تتكلم - وإنْ ليس دائمًا في هذه الصّورة اللغوية - بصيغة "يكون"، بصيغة الكون؛ وهذا الكون يتسم في البداية وفي الغالب بخلوّ دلالته من التمييز وعُموميتها. والآن تبيَّن أنّ القضية ليست هي ما **يُثبِت** الكونَ لما تقول عنه وأنّ الكائن الذي تتعلّق به القضيّة لا يستمدّ أيضًا طابعَ كونه من "يكون"، بل بالعكس، ليس "يكون" دائمًا في كلّ تعدّده وفي تعيُّنه كلّ مرّة **إلا إفصاحًا عن ما يكون الكائن وكيف يكون وهل يكون.** ولذلك لا يُمكن أبدًا أن نستخلص ماهيّة الكون في تعدّدها من الرابطة ودلالاتها، بل يجب بالأحرى الرجوع إلى ذلك الذي انطلاقًا منه تتكلّم كلُّ قضيّة ورابطتُها، **إلى الكائن نفسه المتجلّي سلفًا.** ولأن الكونَ الذي تنطق به الرابطة - في كلّ التأويلات الممكنة - ليس هو الأصلي، ولأن الرابطة تلعب في القضيّة المنطوقة دورًا أساسيًّا، ولأن القضيّة المنطوقة تُعتبَر عُمومًا محلَّ الحقيقة، لذلك بالذات فالتفكيك[163] ضروري.

يشير إذن الـ *lógos apophantikós* ما دام استطاعةً بالمعنى الذي حدّدناه إلى تجلٍّ للكائن من حيث هو كذلك **سابقٍ على** كلّ القضايا، ومن هنا ينشأ السؤال: هل هذا التجلّي قبل-المنطقي للكائن من حيث هو كذلك هو **الأساس** الأصلي

= الحديث عن العقليّة أو الذهنيّة قبل-المنطقيّة، بل يدلّ على التجربة السابقة على الـ *lógos* بمعنى القضيّة وعلى التفكير الحملي، تلك التجربة التي يتأسّس عليها الـ *lógos* بكل أشكاله.

163 Destruktion: التفكيك، النقض، التقويض. يجب بحسب هايدغر إخضاع التقليد الفلسفي بأكمله لتفكيك يرمي إلى بلوغ التجارب الأصليّة التي حدّدته عن طريق كشف التقنيعات والتحريفات التي غطّت تلك التجارب والتي أصبحت بمثابة تصوّرات واقتناعات مقبولة تلقائيًّا من دون مساءلة أو نقد ممّا يجعل علاقتنا بالتقليد غير شفّافة. ولا يريد التفكيك إلغاءَ التقليد، بل تحريرَنا من الاستسلام له تلقائيًّا وإدراكَه في مشروعيّته التاريخيّة وكذا في حدوده. وفي سياق هذا المقطع من المحاضرة يرمي التفكيك إلى مراجعة التصوّر الذي يرى أن الحكم أو القضيّة هو موطن الحقيقة من أجل الرجوع إلى تلك التجارب التي تسبق حقيقة القضية وتؤسِّسها.

لإمكان الاستطاعة المذكورة، وهل يلوح في هذا الأساس ما قد خمَّنه أرسطو عندما تكلّم على الـ *súnthesis* والـ *diaíresis*؟ وإذا كان هذا التجلّي الأصلي للكائن أكثر أصليّةً من الـ *lógos*، وكان الـ *lógos* تصرّفًا للإنسان، فأين هو إذن هذا التجلّي الأصلي؟ أكيد أنه ليس خارج الإنسان، بل هو الإنسان نفسُه في معنى أعمق، الإنسان نفسُه في ماهيّته. أعلنّا عن هذه الماهيّة في شكل أطروحة "الإنسان **مشكِّل للعالم**". أين هو هذا التجلّي، وأين يكمن؟

نرى من الآن أنه إذا كان الـ *lógos apophantikós* يعود في إمكانه الداخلي إلى شيء أكثر أصليّة [496] وكان لهذا الشيء الأكثر أصليّة علاقة ما مع ما نسمّيه **العالمَ وتشكيلَ العالمِ**، فإنَّ الأحكام والقضايا ليست في ذاتها مشكِّلةً للعالم أوليًّا وإنْ كانت تابعةً لتشكيل العالم. الـ *lógos* استطاعة تتحدّد في إبانتها "إمّا بالكشف - وإمّا بالحجب"، وإذن يجب، **قبل ومن أجل** إنجاز أيّ قضيّة، أن يكون انفتاح الإنسان - الذي يُصدِر القضيّة - للكائن نفسه الذي يحكم عليه كلّ مرّة ممكنًا. ولهذا يجب أن تكون الاستطاعة بما هي كذلك متناغمةً مع "إمّا-وإمّا": إمّا مطابقة الكائن الذي يدور عليه الكلام في الـ *lógos* وإمّا عدم مطابقته. ولا يعني كونُ الإنسان منفتحًا للكائن نفسه الذي يُمكن أن يصبح موضوعًا وتيمة لقضيّةٍ قيامَ فراغٍ كامل، لكن قابل لأن يُملأ، يرِد لدى الإنسان بخلاف الأشياء وتعيُّنها، بل هذا الانفتاحُ **للكائن** كما هو الحاملُ للـ *lógos* يجلب معه بما هو كذلك إمكانَ أن تتقيَّد الإبانة بالكائن. انفتاح الإنسان لـ... يعني من أصله **مواجهة** الكائن الذي يعطى هنا **مواجهة حرّة متقيّدة به**. وإمكانُ التناغم مع الكائن والتقيُّد به، إمكانُ هذا التعلُّق به في تصرّفٍ هكذا وهكذا، يحدِّد عُمومًا كلّ استطاعة وتصرّف بالمقارنة مع القدرة والسلوك. ففي هذين الأخيرين لا وجود أبدًا لتقيُّدٍ بملزمٍ، بل فقط لرفع منذهل للكبح عن النشاط الاندفاعي.

ولكي يُمكن إنجاز القضيّة المبِينة هكذا أو هكذا لا يكفي أن يَحدث التجلّي قبل-الحملي عُمومًا وعلى الدوام وأن يكون قد حدث، بل يجب أن يكون هذا **التجلّي قبل-الحملي** نفسه هو **الحدث** الذي يحدث فيه تقيُّدٌ معيَّنٌ. وهذا هو التعلُّق